

VALERIU-ALEXANDRU MORARU

ISTORIA
COMUNITĂȚILOR SEFARDE
DIN ROMÂNIA
DE LA ÎNCEPUTURI ȘI PÂNĂ AZI



VALERIU-ALEXANDRU MORARU

**ISTORIA COMUNITĂȚILOR SEFARDE DIN ROMÂNIA
DE LA ÎNCEPUTURI ȘI PÂNĂ AZI**

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Ioan Bolovan

Prof. univ. dr. Nicolae Bocșan

ISBN 978-973-595-664-6

© 2014 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelelean
Str. Hasdeu, nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@edituraubbcluj.ro
<http://www.edituraubbcluj.ro/>

VALERIU-ALEXANDRU MORARU

**ISTORIA COMUNITĂȚILOR SEFARDE
DIN ROMÂNIA
DE LA ÎNCEPUTURI ȘI PÂNĂ AZI**

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2014

CUPRINS

Introducere.....	13
I. Sursele și metodologia cercetării istoriei sefarzilor din România.....	15
I.a. Sursele cercetării	15
I.b. Metodologia cercetării	28
II. Sefarzii în context european, în ținuturile balcanice și cele românești	35
II.a. Evreii spanioli, de la stabilirea în Peninsula Iberică la expulzare ...	35
II.b. Exilul către răsărit și societatea sefardă din Imperiul Otoman	47
II.c. Sefarzii în Europa Occidentală	57
III. Comunitatea sefardă din București	71
III.a. Sefarzii din București în secolele XVI-XVIII	71
III.b. Organizarea comunitară și raporturile cu autoritățile (sec. XIX-XX).....	78
III.b.1. Structura profesională și ocupațională a populației	91
III.c. Instituții de cult și asociații religioase	94
III.c.1. Sinagoga.....	94
III.c.2. Rabinatul.....	96
III.c.3. Cimitirul și asociațiile religioase	99
III.d. Aspecte școlare, culturale, identitare.....	100
III.d.1. Școala și educația	100
III.d.2. Artele, presa și tiparul	104
III.d.3. Asociaționism, identitate și luminile Haskalei	111

IV. Comunitățile sefarde din Timișoara și Lugoj	117
IV.a. Pătrunderea și așezarea sefarzilor în Banat (sec. XVII-XVIII).....	117
IV.b. Organizarea comunitară și statutul juridic al sefarzilor din Timișoara și Lugoj (sec. XVIII-XIX).....	121
IV.b.1. Evoluția impunerilor fiscale asupra sefarzilor timișoreni	129
IV.c. Instituții de cult și asociații religioase	132
IV.c.1. Sinagoga.....	132
IV.c.2. Rabinatul.....	134
IV.c.3. Asociații religioase și de binefacere	137
IV.d. Aspecte culturale și sociale.....	139
IV.d.1. Instituții de învățământ	139
IV.d.1.1. Studiu de caz: sefarzii în școlile timișorene în anii 1920	144
IV.d.2. Manifestări în domeniul tiparului și presei	147
IV.d.3. Implicarea în asociații și societăți culturale	148
IV.d.4. Relații interetnice și religioase	150
V. Comunitatea sefardă din Alba Iulia	153
V.a. Așezarea și organizarea sefarzilor în Alba Iulia în secolul al XVII-lea	153
V.b. Organizarea instituțional-religioasă și raporturile cu autoritățile (sec. XVIII-XX).....	154
V.b.1. Structura profesională și ocupațională a populației	161
V.c. Instituții de cult și asociații religioase	164
V.c.1. Sinagoga	164
V.c.2. Rabinatul și asociațiile religioase	165
V.d. Aspecte culturale și sociale	167
VI. Comunitățile sefarde din Craiova și Drobeta-Turnu Severin	171
VI.a. Prezențe sefarde în Oltenia anterior anului 1848.....	171
VI.b. Organizarea comunitară și raporturile cu autoritățile (sec. XIX-XX)	174
VI.b.1. Structura profesională și ocupațională a populației	185

VI.c. Instituții de cult și asociații religioase.....	187
VI.c.1. Sinagoga	187
VI.c.2. Rabinatul	190
VI.c.3. Asociațiile religioase, de caritate și cimitirul.....	193
VI.d. Aspecte culturale și sociale.....	199
VI.d.1. Școala și educația	199
VI.d.2. Presa și tiparul	204
VI.d.3. Asociații și evenimente culturale.....	207
 VII. Evoluția demografică a comunităților sefarde din România	209
VII.a. Sursele cercetărilor de demografie istorică privind sefarzii din România.....	210
VII.b. Dimensiunea demografică a prezenței sefarde la București	215
VII.c. Dimensiunea demografică a prezenței sefarde la Timișoara și Lugoj.....	218
VII.c.1. Progres și regres natural în comunitatea sefardă din Timișoara. Cauze și explicații.....	231
VII.d. Dimensiunea demografică a prezenței sefarde la Alba Iulia	233
VII.e. Dimensiunea demografică a prezenței sefarde la Craiova și Drobeta-Turnu Severin.....	237
 VIII. Personalități ale sefarzilor din România. Medalioane biografice ..	243
 Concluzii	261
 Bibliografie	271
 Anexe	287
a. Rezumat în limba engleză.....	287
b. Grafice	299

TABLE OF CONTENTS

Introduction	13
I. Research sources and methodology of the history of Romanian Sephardim	15
I.a. Research sources	15
I.b. Research methodology	28
II. The Sephardim in European context, in the Balkans and Romanian territories	35
II.a. The Spanish Jews, from settlement in the Iberian Peninsula to expulsion	35
II.b. The exile towards the East and the Sephardic society in the Ottoman Empire	47
II.c. The Sephardim in Western Europe	57
III. The Sephardic community of Bucharest	71
III.a. The Bucharest Sephardim in the 16 th -18 th centuries	71
III.b. Community organisation and relations with authorities (19 th -20 th centuries)	78
III.b.1. Population professional and occupational structure	91
III.c. Worship institutions and religious associations	94
III.c.1. The Synagogue	94
III.c.2. The Rabbinate	96
III.c.3. The cemetery and religious associations	99
III.d. Schooling, cultural and identity aspects	100
III.d.1. School and education	100
III.d.2. Arts, press and printing	104
III.d.3. Associationism, identity and the Haskalah lights	111

IV. The Sephardic communities of Timișoara and Lugoj.....	117
IV.a. Sephardim's penetration and settlement in Banat (17 th -18 th centuries).....	117
IV.b. Community organisation and legal status of the Timișoara and Lugoj Sephardim (18 th -19 th) centuries	121
IV.b.1. Evolution of tax duties levied on the Timișoara Sephardim	129
IV.c. Worship institutions and religious associations.....	132
IV.c.1. The Synagogue	132
IV.c.2. The Rabbinate	134
IV.c.3. Religious and charity organisations	137
IV.d. Cultural and social aspects	139
IV.d.1. Educational institutions	139
IV.d.1.1. Case study: Sephardim in the 1920's schools of Timișoara.....	144
IV.d.2. Print and press manifestations.....	147
IV.d.3. Membership in cultural associations and societies	148
IV.d.4. Inter-ethnic and religious relations	150
V. The Sephardic community of Alba Iulia	153
V.a. Sephardim settlement and organisation in Alba Iulia in the 17 th century	153
V.b. Institutional-religious organisation and relations with authorities (18 th -20 th centuries)	154
V.b.1. Population professional and occupational structure.....	161
V.c. Worship institutions and religious associations	164
V.c.1. The Synagogue	164
V.c.2. The Rabbinate and religious associations.....	165
V.d. Cultural and social aspects.....	167
VI. The Sephardic communities of Craiova and Drobeta-Turnu Severin	171
VI.a. Sephardic presence in Oltenia before 1848.....	171
VI.b. Community organisation and relations with authorities (19 th -20 th centuries)	174
VI.b.1. Population professional and occupational structure	185

VI.c. Worship institutions and religious associations.....	187
VI.c.1. The Synagogue.....	187
VI.c.2. The Rabbinate	190
VI.c.3. Religious associations, charity associations and the cemetery.....	193
VI.d. Educational and cultural aspects	199
VI.d.1. School and education.....	199
VI.d.2. Press and printing	204
VI.d.3. Cultural associations and events.....	207
VII. Demographic evolution of the Romanian Sephardic communities ..	209
VII.a. The sources of historical demography research regarding the Romanian Sephardim	210
VII.b. The demographic dimension of Sephardic presence in Bucharest.....	215
VII.c. The demographic dimension of Sephardic presence in Timișoara and Lugoj.....	218
VII.c.1. Natural progress and regress in the Sephardic community of Timișoara. Causes and explanations	231
VII.d. The demographic dimension of Sephardic presence in Alba Iulia	233
VII.e. The demographic dimension of Sephardic presence in Craiova and Drobeta-Turnu Severin.....	237
VIII. Sephardim personalities in Romania. Biographical portraits.....	243
Concluzii	261
Bibliography.....	271
Annexes	287
a. Abstract	287
b. Graphics	299

INTRODUCERE

Istoria evreilor sefarzi reprezintă unul dintre cele mai interesante arealuri de studiu în interiorul vastului domeniu al istoriei evreilor europeni. Civilizația pe care au creat-o în Peninsula Iberică și pe care au răspândit-o în cele cinci secole de exil, dar și modul în care soarta lor a rămas legată de cea a noii lor case, a Imperiului Otoman, nu pot decât să fascineze și să atragă cercetătorul. În ceea ce privește istoria acestei comunități pe teritoriul actual al României, vom spune doar că, în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, sefarzii au făcut parte integrantă îndeosebi din viața unor mari orașe precum: București, Timișoara, Lugoj, Alba Iulia, Craiova, Drobeta-Turnu Severin, lăsându-și amprenta asupra evoluției lor urbane și sociale.

Am ales, de comun acord cu îndrumătorul nostru de doctorat, aceste comunități, deoarece prin dimensiunile și amplasarea geografică sunt semnificative pentru istoria sefarzilor români. Alte comunități precum Ploiești, Brașov, Constanța, Giurgiu, Balcic etc. nu au intrat în atenția noastră, fie deoarece au beneficiat de monografii (cazul Ploiești), fie din cauza surselor absolut insuficiente. Regresul demografic lent, dar continuu, a dus la dispariția aproape completă a acestor comunități între sfârșitul secolului al XIX-lea și a doua jumătate a secolului XX, membrii lor fiind parțial integrați comunităților de rit occidental.

Aceste premise istorice, alături de ansamblul istoriografic relativ sărac, ne-au determinat ca, la îndrumarea coordonatorului nostru, Prof. Univ. Dr. Ladislau Gyémánt, să abordăm tema încă din perioada studiilor de licență și master, extinzând-o ulterior până la stadiul prezentei teze de doctorat. Chiar dacă cercetarea nu a fost simplă, stând sub semnul căutărilor arhivistice în arhivele din București și din mai multe centre județene, sperăm că rezultatul ei va fi util celor interesați de istoria evreilor în România – atât prin informații cât și prin detalierea situației surselor cercetării și a posibilelor evoluții ulterioare.

Se cuvine să mulțumim, la finalul demersului nostru științific, în primul rând, coordonatorilor noștri de studii doctorale, Prof. Univ. Dr. Ladislau Gyémánt și Prof. Univ. Dr. Ioan Bolovan, care ne-au îndrumat pașii spre această temă încă de acum patru ani și care ne-au supravegheat constant cercetările. Fără viziunea și sprijinul Domnilor Lor această lucrare nu ar fi fost elaborată.

Mulțumirile noastre se îndreaptă și spre personalul unităților arhivistice și de cercetare în care ne-am desfășurat studiile. În special cercetătorii de la Centrul de Studiere a Iсторiei Evreilor din România (București), Serviciul Județean Timiș al Arhivelor Naționale (Fond primăria municipiului Timișoara), Serviciul Județean Alba al Arhivelor Naționale (Colectia Registre de Stare civilă de la parohii), Serviciul Județean Dolj al Arhivelor Naționale (Fond Școala Primară israelito-română „Lumina”), ne-au ajutat foarte mult în scurtul timp pe care am putut să-l petrecem în arhiva acestei instituții.

La finalul acestei introduceri, dorim să precizăm că această lucrare se dorește a fi o recunoaștere a culturii și civilizației unei ramuri a iudaismului, născută din simbioza tradiției iudaice cu societatea multiculturală iberică și, ulterior, cu spațiul cultural românesc. Rezultatul l-au putut observa generații întregi: o cultură efervescentă, care a fost îmbogățită și de interacțiunea cu alte popoare. Acest lucru reprezintă o moștenire pe care, din păcate, din ce în ce mai puțini evrei sefarzi o pot transmite mai departe.

CAPITOLUL I

SURSELE ȘI METODOLOGIA ISTORIEI SEFARZILOR DIN ROMÂNIA

I.a. Sursele cercetării

Istoria evreilor de pe teritoriul României s-a bucurat, în ultimele două decenii, de o deosebită atenție, atât din partea cercetătorilor autohtoni, cât și a celor străini. Nu vom insista aici asupra vastei bibliografii a subiectului, deoarece este suficientă consultarea secțiunilor dedicate acestei teme din cadrul *Bibliografiei Istorice a României*¹, sau parcurgerea unor periodice cu tradiție, precum: „*Studia Judaica*”, „*Studia Hebraica*” sau „*Studia et Acta Historiae Judaeorum Romaniae*”. În acest vast ansamblu istoriografic, istoria sefarzilor s-a strecut până în prezent doar prin intermediul unor studii sau al unor medalioane biografice, lipsind complet monografiile de comunități. Deși acestea din urmă au fost redactate pentru o serie de centre urbane precum Timișoara², Alba Iulia³ sau Ploiești⁴, autorii lor s-au orientat spre cercetarea istoriei ansamblului comunităților evreiești locale, referirile la sefarzi fiind relativ sumare. Probabil că aceeași problemă de care ne-am

¹ *Bibliografia Iсторică a României*, Vol. VIII, Coord.: Gheorghe Hristodol, București, Editura Academiei Române, 1996, p. 335-336; *Idem*, Vol. IX, 1994-1999, Coord.: Gh. Hristodol, București, Editura Academiei Române, 2000, p. 382-391; *Idem*, Vol. X, 1999-2004, Coord.: Gh. Hristodol, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 631-646; *Idem*, Vol. XI, 2004-2006, Coord.: Stelian Mândruț, București, Editura Academiei Române, 2007, p. 221-224; *Idem*, Vol. XII, partea I, Coord.: S. Mândruț, București, Editura Academiei Române, 2009, p. 349-352; *Idem*, Vol. XIII, 2009-2010, Coord.: Nicolae Edroiu, București – Cluj-Napoca, Editura Academiei Române – Argonaut, 2011, p. 294-298.

² Ionel Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)*, Timișoara, Excelsior Art, 2007.

³ Ana-Maria Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia (sec. XVII-1948)*, București, Hasefer, 2006.

⁴ Laura Cristina Geala, *Istoricul comunității evreiești din Ploiești*, București, Hasefer, 2008.

lovit în cercetarea noastră (precaritatea surselor arhivistice) a fost întâmpinată și de cei anterior menționați, motiv pentru care vom începe detalierea ansamblului istoriografic de la analiza arhivelor ce stau la dispoziția cercetătorului istoriei sefarzilor din România.

Lucrarea noastră nu a fost gândită, dintru început, ca o lucrare definitivă privind istoria sefarzilor din România. Extensia subiectului și caracterul extrem de mozaicat al surselor (care impun cunoașterea a nu mai puțin de cinci limbi ale izvoarelor și paleografiei: maghiară, germană, româno-chirilică, ladino și, mai puțin, idiș) fac un astfel de demers imposibil în actualul stadiu al cercetărilor. Am urmărit să oferim o imagine generală a istoriei sefarzilor de pe teritoriul României, să semnalăm existența arhivelor ce vor putea fi pe viitor cercetate exhaustiv și să creăm astfel un solid punct de reper în cercetări ulterioare.

Este evident că, în oricare din centrele urbane locuite de comunități sefarde, arhivele locale sunt susceptibile de a păstra informații despre interacțiunea lor cu autoritatea publică, dar acest tip de informații este răspândit în documente variate, risipite în fondurile primăriilor, judecătoriilor, prefecturilor etc. Identificarea lor presupune parcurgerea în întregime a acestor categorii de fonduri, pentru fiecare centru urban – o activitate cronofragă și potrivită doar apropierii monografice axată pe un singur centru, nu și uneia ce are în vedere mai multe comunități din centre diferite. Excepții există. Spre exemplu fondul Primăriei Timișoara de la Serviciul Județean Timiș al Arhivelor Naționale⁵ conține un catalog atât de detaliat al documentelor, încât nu mai este necesară parcurgerea fondului dosar cu dosar. Din acest motiv ne-a fost deosebit de util în cercetarea întreprinsă. Dar acesta este un caz singular, situația stând cu totul altfel în cazul Craiovei, Albei Iulia, Drobetei-Turnu Severin și, mai ales, a Bucureștilor.

Alte categorii de documente ce pot fi utilizate sunt registrele parohiale de stare civilă (pe teritoriul fostului Imperiu Habsburgic). Până la introducerea căsătoriei civile în Ungaria (1895)⁶ acestea păstrează informații

⁵ Serviciul Județean Timiș al Arhivelor Naționale, *Fond Primăria Municipiului Timișoara*, nr. inv. 141, 184, 192, 249, 1020, 1543 (în continuare: SJTAN, FPMT).

⁶ Teodor V. Păcățian, *Cartea de Aur sau luptele politice naționale ale românilor de sub coroana ungară*, vol. VII, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidicezane, 1913, p. 636-655.

detaliile despre nașterile, căsătoriile și decesele din interiorul unei comunități. Dat fiind specificul comunității sefarde din Alba Iulia (dimensiuni reduse, tendințe de integrare accentuate) nu am identificat astfel de documente în cazul său⁷, dar am folosit cu succes registrele parohiale ale unor sinagogi din Timișoara⁸. Pentru teritoriul Regatului României, dată fiind introducerea căsătoriei civile în anul 1865, astfel de registre reprezintă o sursă mai puțin utilizabilă⁹.

Relativ utile se pot dovedi și documentele aflate în fondurile școlare. Deși astfel de fonduri se păstrează la instituțiile depozitare de arhivă din țară¹⁰ informațiile ce pot fi extrase sunt reduse numeric și extrem de disperse. Nu am găsit niciunde menționat ritul copiilor, astfel că identificarea sefarzilor s-a putut face doar pornind de la criteriul onomastic (ale cărui limite evidente le vom discuta mai jos, în subcapitolul dedicat metodologiei). Apoi, datorită limitărilor legislative, anumite categorii de acte emise în perioada interbelică (colecții de diplome de absolvire, cataloage) nu sunt accesibile cercetătorilor. Încercările de a suplini aceste informații prin utilizarea anuarelor școlare au doar un succes limitat.

Cea mai importantă colecție arhivistă privind istoria sefarzilor din România se regăsește la Centrul pentru Studierea Iсторiei Evreilor din România, în București¹¹. În păstrarea acestei instituții se găsește un fond

⁷ Serviciul Județean Alba al Arhivelor Naționale, *Colecția Registre de Stare Civilă de la parohii*, nr. inv. 328.

⁸ SJTAN, *Colecția Registre de Stare Civilă*, nr. inv. 1194, Comunitatea Mozaică Timișoara-Fabric.

⁹ La Serviciul Județean Dolj al Arhivelor Naționale, spre exemplu, nu se păstrează registre de stare civilă ale comunităților israelite din Craiova.

¹⁰ SJTAN, *Fond Școala primară confesională israelită Timișoara II*, nr. inv. 20; Idem, *Fond Școala primară ortodoxă israelită Timișoara*, nr. inv. 1110; Idem, *Fond Liceul comercial izraelit de băieți Timișoara*, nr. inv. 28; Idem, *Fond Liceul confesional izraelit teoretic de băieți Timișoara*, nr. inv. 39; Idem, *Fond Liceul confesional izraelit de fete Timișoara I*, nr. inv. 1230; Serviciul Județean Dolj al Arhivelor Naționale, *Fond Școala primară israelito-română „Lumina”*, nr. inv. 396. La Serviciul Arhivelor Municipiului București și la Serviciul Județean Alba al Arhivelor Naționale nu se păstrează fonduri arhivistice ale unor unități de învățământ israelite.

¹¹ Centrul pentru Studierea Iсторiei Evreilor din România, București, *Dosare – VI*: 10, 16, 29, 38, 39, 40, 45, 55, 56, 61, 81, 133, 134, 135, 139, 140, 147, 150, 152, 158, 159, 165, 175, 176, 178, 181, 182, 196, 201, 202, 206, 207, 237, 240, 241, 242, 248, 251, 252, 254, 260, 266, 268, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 380, 399, 432, 457, 458, 459, 460, 470, 490 (în continuare: CSIER, VI...). Facem necesara precizare deontologică că autorul tezei nu a parcurs în întregime

consistent privind comunitatea de rit spaniol din Craiova, și informații trunchiate despre comunitățile din Alba Iulia, Timișoara sau București. Din păcate nu am reușit să identificăm existența în țară a unui fond / unei colecții conținând date despre istoria comunității sefarde din București, astfel că informațiile folosite sunt recuperate în mare parte din colecții de documente, bibliografie și presă.

Aceasta este situația de ansamblu a arhivelor din România privind istoria sefarzilor. Informațiile păstrate sunt dezechilibrate: predomină cele despre Craiova, apoi în ordine Timișoara, Alba Iulia și București. În cazul orașelor din Banat și Transilvania cele două monografii anterior menționate au folosit aproape exhaustiv documentele existente, cercetătorul trebuind doar să identifice sefarzii în ansamblul lucrărilor. O reală problemă în cercetarea arhivelor, mai ales în spațiul fostului Imperiu Habsburgic, o reprezintă identificarea nominală a evreilor sefarzi. Până la sfârșitul secolului al XVIII-lea criteriul onomastic este deosebit de relevant, dar după impunerea numelor germane (1787-1788) relativitatea sa crește, existând pericolul real al unor asocieri greșite.

O constatare care se impune – utilă, sperăm viitoarelor cercetări – este aceea că materialul arhivistice păstrat la CSIER pentru comunitatea sefardă din Craiova este atât de vast încât poate constitui baza solidă a unei monografii autonome. În lucrarea noastră nu am insistat asupra acestei comunități mai mult decât asupra altora, încercând să păstrăm un echilibru de conținut, dar adâncirea cercetărilor privind istoria ei se impune cu siguranță.

Vom reveni cu detalii asupra arhivelor utilizate pentru fiecare comunitate în parte la momentul detalierii surselor utilizate pe centre.

Alături de materialele arhivistice, colecțiile de documente reprezintă o altă importantă categorie de surse pentru orice demers istoriografic. Deși nu există astfel de lucrări dedicate exclusiv istoriei sefarzilor, cele care pun la dispoziție documente privind ansamblul istoriei evreilor conțin suficiente date despre comunități, personalități, sau simple persoane de rit

dosarele anterior menționate. Cele parcurse și utilizate în redactarea tezei vor fi menționate explicit în Bibliografia de final a lucrării. Am considerat însă util pentru viitori cercetători prezentarea tuturor surselor arhivistice care pot sta la baza unor ulterioare extinderi sau aprofundări ale subiectului.

spaniol¹². Faptul că perioadele istorice acoperite pornesc din secolul al XVI-lea și se opresc în perioada comunistă reprezintă un ajutor suplimentar oferit cercetătorului. Consultând sistematic aceste categorii de surse, cercetătorul poate observa că referirile la sefarzi cunosc un vârf pentru secolul al XIX-lea și un ulterior regres, până aproape la dispariție după 1948. Fără a revendica vreo concluzie majoră de pe urma acestei observații, dorim, totuși, să subliniem proporționalitatea directă dintre frecvența apariției sefarzilor în sursele edite și evoluția lor demografică generală¹³.

Presă timpului este o altă categorie de surse utilă cercetării istoriei sefarzilor. Din păcate, după cum indică cea mai documentată istorie a presei evreiești din România¹⁴, evreii de rit spaniol au publicat foarte puține ziară „comunitare” – un semn în plus al tendinței de integrare sporită, accentuată de reculul demografic. Apelul la presă evreiască din România rămâne o cale importantă de urmat, dar la fel ca în cazul arhivelor instituțiilor publice, trebuie parcursă o cantitate foarte mare de surse publicistice pentru identificarea, uneori aleatorie, a unui număr invers proporțional de informații despre sefarzi. Deși în perioada interbelică presa evreiască a cunoscut o dezvoltare explozivă pe tot teritoriul României Mari, iar în Banat și Transilvania au fost publicate ziară ale comunității israelite¹⁵, doar

¹² ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, vol. I, întocmit de Victor Eskenasy, București, 1986; *Idem*, Vol. II/1, întocmit de Mihai Spielmann, București, Hasefer, 1988; *Idem*, II/2, întocmit de M. Spielmann, Lya Benjamin, S. Stanciu, București, Hasefer 1990; *Idem*, vol. III/1-2, coord.: Ladislau Gyémánt, L. Benjamin, București, Hasefer, 1999; ***, *Evreii din România între anii 1940-1944*, vol. II, *Problema evreiască în stenogramele Consiliului de Miniștri*, volum alcătuit de L. Benjamin, București, Hasefer, 1996; *Idem*, vol. III/1-2, 1940-1942 *Perioada unei mari restrângeri*, București, Hasefer, 1997; *Idem*, vol. IV, 1943-1944 *Bilanțul tragediei – renașterea speranței*, București, Hasefer, 1998; ***, *Evreii din România în războiul de reîntregire a țării 1918-1919*, vol. alcătuit de Dumitru Hâncu, selecția materialului Lya Benjamin, București, Hasefer, 1996; ***, *Evreii din România în secolul XX. 1900-1920. Fast și nefast într-un răstimp istoric. Documente și mărturii*. Vol. I-II, București, Hasefer, 2003; ***, *Minorități etno-culturale, mărturii documentare. Evreii din România (1945-1965)*, volum editat de Andreea Andreeescu, Lucian Nastasă, Andrea Varga, Cluj-Napoca, Centrul de resurse pentru diversitate etnoculturală, 2003.

¹³ A se vedea pentru aceasta din urmă, capitolul VII al lucrării.

¹⁴ Harry Kuller, *Presă evreiască din România*, București, Tritonic, 2004, p. 54-55; Măriuca Stanciu, *The press as vehicle for self-emancipation. Aspects of the evolution of the Jewish press in the 19th century Romania*, în „*Studia Hebraica*”, II, 2002, p. 86-96.

¹⁵ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație*, București, Hasefer, 1996, p. 580-589.

la Bucureşti au apărut gazete sefarde: „Viaţa sefardă” şi „Gazeta evreului spaniol din România”, având o răspândire teritorială limitată şi o perioadă de apariţie foarte scurtă.

În ceea ce priveşte literatura de specialitate, după cum menţionam anterior, nu există monografii ale unor comunităţi sefarde şi chiar studiile dedicate acestora reprezintă un procent mic în ansamblul general al istoriografiei evreilor din România. Deoarece metodologia cercetării noastre a pornit de la o apropiere poli-monografică, pe centre urbane, şi prezentarea bibliografiei de specialitate va urma aceeaşi structură, fiind însotită de detalieri ale surselor arhivistice prezentate anterior la modul general. Deosebit de utile s-au dovedit, pe parcursul cercetării, o serie de titluri dedicate unor aspecte particulare ale istoriei evreilor din România, precum educaţia¹⁶ sau presa¹⁷, dar şi lucrările de sinteză¹⁸.

Cele mai vechi lucrări istorice care se ocupă de evreii bucureşteni datează din secolul al XIX-lea şi se încadrează, metodologic şi cronologic, în ansamblul istoriografiei române pozitiviste. Membrii societăţii istorice „Iuliu Barasch” (înfiinţată în 1886) au fost cei dintâi care au iniţiat colectarea de documente în vederea editării unui corpus documentar privind istoria evreilor în România. Tot lor li se datorează monografii şi studii istorice, unele argumentând de pe poziţii sociologice importanţa elementului israelit în viaţa economică a țării şi în progresul general cunoscut de Vechiul Regat până la Primul Război Mondial. Nu de puţine ori, presa evreiască a timpului publică documente privind istoria comunităţii¹⁹. Nici istoricii români din acea perioadă nu au neglijat chestiunea evreiască, unii dintre ei mai mult din considerente naţionale şi politice decât istorice, dar în definitiv secolul al XIX-lea este secolul naţionalismelor, astfel că dincolo de motivul elaborării acestor studii ele rămân surse pentru istoricul de astăzi²⁰.

¹⁶ Liviu Rotman, *Şcoala israelito-română*, Bucureşti, Hasefer, 1999.

¹⁷ Kuller, *Presa evreiască din România...*, p. 54-55.

¹⁸ Ladislau Gyémánt, *Evreii din Transilvania în epoca emancipării (1790-1867)*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2000; Idem, *Evreii din Transilvania. The Jews of Transylvania*, Cluj-Napoca, Institutul Cultural Român, 2004; Moshe Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1994.

¹⁹ M. Stanciu, *Medieval documents on the Jews in the Romanian Principalities as reflected in the Jewish press*, în „*Studia Hebraica*”, VI, 2006, p. 135 sqq.

²⁰ ***, *Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/1, p. 11-15.

În perioada comunistă acest subiect de cercetare a cunoscut un recul cantitativ, putând fi totuși semnalate unele titluri deosebit de utile, mai ales colecțiile de documente anterior amintite. Explosia cercetării științifice de după 1990 privind istoria evreilor din România a adus cu sine numeroase articole, monografii, sinteze, colecții de documente, toate utile în recuperarea trecutului comunității sefarde din capitală.

În contrapartidă, nu există însă nici o monografie a comunității de rit spaniol din București, iar sursele arhivistice comunitare sunt relativ puține – raportate la dimensiunea comunității și la importanța sa. Arhiva Centrului pentru Studierea Iсторiei Evreilor din România, spre exemplu, conține doar 19 dosare cu informații despre evreii bucureșteni, niciunul dintre acestea dedicat exclusiv sefarzilor²¹. Din cele peste 1.000 de pagini ale respectivelor dosare, doar câteva sute fac referiri, mai mult sau mai puțin directe, la sefarzi. Din acest punct de vedere, putem spune că evreii de rit spaniol din București nu au lăsat în urma lor o arhivă la fel de însemnată ca cea din Craiova, spre exemplu, sau chiar din Timișoara. Nici la Arhivele Naționale ale României nu am identificat fonduri documentare privind în mod particular istoria sefarzilor bucureșteni²².

În ceea ce privește presa, puținele jurnale sefarde bucureștene identificate de Harry Kuller au avut o apariție de scurtă durată și au fost destinate prioritar unor scopuri polemice, astfel că informațiile cuprinse în paginile lor sunt puțin relevante și trebuie tratate cu precauție și criticism²³. Alte informații extrase din periodicele timpului vin să completeze tabloul comunității de rit spaniol din București, însă caracterul lor extrem de mozaicat nu le poate ridica la rangul de sursă majoră.

În cazul comunității din Timișoara sursele cercetării sunt în mare măsură inedite, provenind din fondurile și colecțiile Serviciului Județean

²¹ ACSIER, *Dosare: VI 45, VI 88, VI 502, VI 515, VI 516, VI 517, VI 518, VI 519, VI 520, VI 523, VI 524, VI 530, VI 548, VI 550, VI 555, VI 556, VI 558, VI 559, VI 560.*

²² Lista fondurilor și colecțiilor accesibile la Arhivele Naționale ale României poate fi accesată pe linkul de internet: www.arhivele nationale.ro/index.php?page=43&lan=0, consultat la data de 15.03.2012. Dintre fondurile utile, fără a avea directă legătură cu comunitatea sefardă, amintim: ANICB, *Fond Comitetul Democrat Evreiesc*, inv. 2782; Idem, *Fond Organizații Democrație Evreiești*, inv. 2921

²³ Kuller, *Presă evreiască din România...*, p. 55.

Timiș a Arhivelor Naționale, respectiv din Fondul Primăriei Timișoarei pentru perioada 1718-1850, din Fondurile Liceelor Israelite de băieți și fete din Timișoara și din Fondul Școlii primare confesionale israelită Timișoara II, pentru perioada interbelică. În cadrul aceleiași instituții am consultat Colecția Registrelor de Stare Civilă, mai precis Registrele de Nașteri, Căsătorii și Decese ale Comunității evreiești ortodoxe din Timișoara-Fabric. Am ales această comunitate deoarece, conform istoriografiei, aici locuiau în perioada pentru care se păstrează registrele (1870-1895) cei mai mulți dintre sefarzii care rămăseseră în Timișoara la acea dată. Din păcate perioada pentru care s-au păstrat registre de stare civilă izraelite este foarte restrânsă și, adăugându-se numărul redus al sefarzilor din oraș la sfârșitul secolului al XIX-lea, am fost împiedicați să realizăm o cercetare de demografie istorică propriu-zisă, fiind nevoiți să ne rezumăm la o serie de observații și sumare analize.

Trecutul evreilor din Banat s-a bucurat în ultimele două decenii de o atenție sporită din partea istoricilor, interesul acestora concretizându-se în câteva solide monografii²⁴ și într-o pleiadă de studii de variate dimensiuni. Istoria instituțiilor comunitare, a relațiilor cu autoritățile, evoluțiile demografice, domeniul culturii și al sinuoaselor relații interetnice au reprezentat tot atâtea câmpuri de cercetare deschise de către cei interesați de subiect²⁵. Acestor cercetări recente li se adaugă lucrări mai vechi, unele

²⁴ Victor Neumann, *Istoria evreilor din Banat*, București, Atlas, 1999; Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat...*; Eugen Glück, *Comunitatea evreilor de-a lungul secolelor*, lucrare în mss.

²⁵ A. Paulian, *Sefarzi la Timișoara*, în „Revista Cultului Mozaic”, XXXIII, 1988, 15 septembrie; Moshe Carmilly, *Spanish (Sephard) communities in Transylvania and Banat in the XVIIth-XIXth century*, în „*Studia Judaica*”, I, 1991, p. 39-52; József Schweitzer, *Exploring the Sephard's track in Hungary and Transylvania*, în „*Studia Judaica*”, II, 1993, p. 65-77; Carmilly-Weinberger, *The Jewish reform Movement in Transylvania and Banat: Rabbi Aaron Chorin*, în „*Studia Judaica*”, V, 1996, p. 13-60; Glück, *Contribuții cu privire la populația evreiască a Banatului în secolele X-XVIII (până în 1779)*, în „*Studii și materiale de istorie medie*”, XV, 1997, p. 97-110; Idem, *Evreii din Timișoara între anii 1848 și 1918. Aspecte economico-sociale, politice și demografice*, în vol. *Studia et Acta Historiae Judaeorum Romaniae*, III, București, Hasefer, 1998, p. 127-146; Louis Roman, *Imigrarea evreilor și situația provinciilor românești și a Ungariei (secolele XVIII-XIX)*, în vol. *Studia et Acta Historiae Judaeorum Romaniae*, VI, București, Hasefer, 2001, p. 48-107; Neumann, „*Temeswarer Zeitung*” și propagarea civismului kakaniei, în vol. *Studii bănățene*, Ed. Mirton, Timișoara, 2007, p. 395-409, reluat în vol. *Identitate și cultură. Studii privind istoria Banatului*, București, Editura Academiei Române, 2009, p. 77-87.

chiar „de epocă”, oferind o solidă și documentată informație²⁶, chiar dacă uneori angajată ideologic²⁷. Nu în ultimul rând, o serie de sinteze privind istoria Imperiului Habsburgic și a spațiului central-european vin să completeze repertoriul istoriografic al temei²⁸. Cu toate acestea petele albe rămân, deși arhivele Timișoarei păstrează încă un număr consistent de documente inedite despre viața comunitară a evreilor spanioli din oraș în secolele XVIII-XX, surse ce vin să completeze imaginea oferită până în prezent de istoriografie.

Se poate observa cu ușurință varietatea surselor, dar simțim și obligația deontologică de a atrage atenția asupra asimetriei lor tematice și cronologice, cu atât mai mult cu cât natura izvoarelor influențează direct cercetarea noastră. Pentru intervalul cuprins între 1718 și a doua jumătate a secolului al XIX-lea documentele sunt în mare parte conscripții ale evreilor din Timișoara (care vin să completeze conscripțiile deja menționate și utilizate în literatura de specialitate). Acestea li se alătură corespondența între Magistratul Orășenesc și Administrația Provincială a Banatului, ulterior Locotenenza regală a Ungariei, în chestiuni pendinte de comunitatea izraelită locală. După 1868, odată cu modificările administrative, politice și instituțional-juridice ale perioadei, acest tip de acte dispar din fondurile Primăriei Timișoarei, iar comunitatea evreiască poate fi surprinsă doar în documentele proprii: registrele de stare civilă. În perioada interbelică, în noul context, accentul cade dinspre sus-menționatele acte spre alte produse documentare „interne”: fondurile școlare.

Aparenta disparitate a tuturor acestor surse a fost impusă parțial de natura subiectului: în condițiile în care comunitatea sefardă din Timișoara a

²⁶ Jakab Singer, *Temesmegye és a Zsidók polgárosítása*, Budapest, 1907; Idem, *Temesvári rabbik a XVIII és XIX-ik században*, Wieder Jakab Könyvnyomdája, Seini, 1928; Alexander Büchler, *Die Emanzipation der Juden in Ungarn*, în vol. *Ost und West. Ilustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum*, Herausgaben und redigiert von Leo Winz, Berlin, 1918; Franz Binder, *Alt-Temeswar. Geschichtliche Entwicklung - Historische Bauwerke und Denkmäler*, Das Volksschulwessen, Timișoara-Temeswar, 1934.

²⁷ Hans Wolf, *Zur Geschichte der Juden im Banat 1716-1767*, Druck der Schwäbischer Verlag, 1940.

²⁸ Iacob Towry, *Die Jüdische Presse im Österreichischen Kaiserreich 1862-1918*, Tübingen, 1983; Catherine Horel, *Juifs de Hongrie 1825-1849. Problèmes d'assimilation et d'émancipation*, Strasbourg, 1995; Erwin A. Schmidl, *Davidstern und Doppeladler. Jüdische Soldaten in Österreich*, Wien, 1992.

cunoscut, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea un declin demografic vertiginos, în lipsa unei arhive comunitare sefarde, am fost nevoiți să ne îndreptăm atenția spre cele mai variate domenii de posibilă manifestare a evreilor spanioli și să îi „extragem” practic din niște acte care nu se referă, aproape niciodată, exclusiv la ei.

Pe de altă parte, am încercat să utilizăm atât documente emise de comunitate, cât și de autorități, astfel încât să nu reflectăm în cercetare un singur punct de vedere, deziderat metodologic exprimat de Harry Kuller într-o analiză a istoriografiei istoriei evreilor din România²⁹. Nu în ultimul rând, menționam mai sus o „aparentă” disparitate, deoarece un alt criteriu de selecție a fost și reflectarea în bibliografia problemei a chestiunilor surprinse în izvoare: materialul nostru inedit reflectă parțial „în oglindă” inegalitățile bibliografice din cercetarea de până acum, încercând să le și compenseze.

În privința comunității sefarde din Lugoj, sursele arhivistice sunt aproape inexistente, atât în arhivele județene cât și la Centrul pentru Studierea Istoriei Evreilor din România. Motivul principal este acela că arhiva comunitară a fost pierdută în flăcări în timpul celui de al doilea război mondial. Din fericire, monografia semnată de T. Schwager, bazată la rândul ei doar pe surse edite, compensează parțial această lipsă a documentelor de arhivă³⁰.

Recuperarea istorică a destinului comunității sefarde din Alba Iulia s-a lovit de piedici suplimentare, dar a fost și ajutată de consistența monografie semnată de Ana-Maria Caloianu. Principala problemă pe care o întâmpină cercetătorul istoriei sefarzilor transilvăneni, care condiționează metodologic întregul său demers științific, apare la nivelul surselor, fiind vorba despre inexistența unei arhive a comunității sefarde din Alba Iulia precum și despre faptul că studiile referitoare la istoria evreilor, anterioare monografiei citate, nu fac decât rar diferențieri de rit³¹.

²⁹ Kuller, *Istoria evreilor din România în date – considerații metodologice*, în „*Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*”, V, București, Hasefer, 2000, p. 46.

³⁰ Tobias Schwager, *Evreitatea la Lugoj*, Editura Dacia Europa Nova, Lugoj, 2001. A se vedea și Idem, *Prezențe evreiești în viața cultural-artistică a orașului*, în „*România*”, 2, 1998, nr. 35-43.

³¹ Gyémánt, *Evreii din Transilvania în epoca emancipării (1790-1867...)*; Idem, *Evreii din Transilvania. The Jews of Transylvania...*; Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania*.

Spre deosebire de Timișoara, dimensiunile restrânsse și disoluția comunitară au redus exponential şansele identificării de informații istorice. Deși există o arhivă a comunității evreiești din Alba Iulia, păstrată la CSIER ea trebuie parcursă în întregime și selectate doar acele documente care fac referire la sefarzi. Diferențele dintre aceștia și aşchenazi se estompează în istoriografie, pe fondul dezechilibrului numeric între cele două comunități, al căștigării preeminenței de către „evreii germani” și, nu în ultimul rând, ca urmare a mișcării de emancipare a evreilor, care a urmărit mereu să accentueze unitatea etnică în detrimentul deosebirilor de rit spre a se putea prezenta în fața statului ca și actor unitar.

Aceste premise au contribuit la un dezechilibru informațional, influențând structura cercetării. O altă condiționare este cea impusă de domeniile acoperite de către sursele identificate. Pentru Alba Iulia spre exemplu sefarzii apar bine documentați și circumscrisi în sursele istorice, sub aspect comunitar, abia în secolul XX, în contextul unei dispute religioase pe care o au cu comunitatea majoritară³². Mai puține date există în privința învățământului și a școlarizării sefarzilor, a implicării lor în publicistică, a diverselor asociații religioase și culturale și, nu în ultimul rând, a relațiilor interetnice și interconfesionale pe care le-au avut cu ceilalți locuitori. Nu există decât foarte puține informații despre relații socio-economice sefardo-creștine, despre ajutoare sefarde în cadrul etniei sau în relațiile cu alte confesiuni.

(1623-1944...); Roman, *Imigrarea evreilor și situația provinciilor românești și a Ungariei (sec-oile XVIII-XIX...)*, p. 60-62; Nicolae Josan, Gheorghe Fleșer, Ana Dumitran, *Oameni și fapte din trecutul județului Alba în memoria urmașilor*, Alba Iulia, Muzeul Național al Unirii, 1996; Glück, *Date noi despre evoluția demografică a populației evreiești din Transilvania. Epoca Principatului (sec. XVI-XVII)*, în „Revista Istorică”, 1992, 3, nr. 3-4, p. 303-320; Idem, *Informații privind rabinii din Transilvania (1591-1920)*, în „*Studia et Acta Historiae Iudeorum Romaniae*”, IV, 1999, p. 11-29; Idem, *Jewish elementary education in Transylvania (1848-1918)*, în „*Studia Judaica*”, II, 1993, p. 103-112; Idem, *The Development of Jewish education in Alba Iulia*, în „*Studia Judaica*”, XI-XII, 2004, p. 80-89; Gyémánt, *Projects for the modernization of the Jewish schooling system in Transylvania, in Mid 19th century*, în „*Studia Judaica*”, VI, 1997, p. 97-105; Schweitzer, *Exploring the Sephard's track in Hungary and Transylvania...*; Mihaly Spielmann-Sebestyén, *The status of the Jews of Transylvania at the end of the 18th century (Opinio de Judaeis)*, în „*Studia Judaica*”, V, 1996, p. 116-123; Neumann, *The Chief Rabbinate in Alba Iulia between 1754 and 1879. Organisation and development*, în „*Studia Judaica*”, V, 1996, p. 102-115.

³² Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia...*, p. 91-92.

În ceea ce privește sursele cercetării istoriei comunității sefarde din Craiova distribuția lor este caracterizată de un izbitor dezechilibru, pe care îl vom detalia în cele ce urmează. Știm că arhiva sefardă din Craiova a fost grav împuținată în urma unui incendiu izbucnit în anul 1884. Multe din actele rămase sunt scrise cu alfabet chirilic, semn că cel puțin o parte din vechile documente erau redactate în limba țării³³. În octombrie 1901, Isaac I. Benvenisti, aflat la Paris, a cerut comunității să-i acorde ajutorul în consultarea unor documente, dar răspunsul primit a fost că „*situația financiară a comunității nu permite a face cheltuieli cu copierea documentelor istorice relativ la fondarea acestei comunități*”³⁴. Poate că, dacă s-ar fi dat curs demersului, istoria obștii sefarde din Craiova ar fi fost mai bine cunoscută. În 1977 cutremurul a distrus templul sefard și arhiva, pierzându-se o altă parte din memoria comunității de rit spaniol³⁵.

Cu toate acestea, cantitatea documentelor de arhivă care au supraviețuit și se păstrează astăzi la Arhiva Centrului pentru Studierea Iсторiei Evreilor din România (în continuare în text și note: ACSIER) este copleșitoare. Aproximativ 60 de dosare și registre, însumând peste 10.000 de file, conțin doar acte privitoare la comunitatea sefardă. Lor li se alătură cel puțin la fel de multe referitoare la evreii aşchenazi, făcând din comunitățile israelite craiovene, după cum aminteam anterior, posibilul subiect al unor cercetări monografice mult mai ample și mai aprofundate decât poate acoperi demersul nostru. Informații disparate despre evoluția comunității craiovene după 1945 apar și în Colecția „Comunități Evreiești din România”, aflată la Arhivele Naționale Iсторice Centrale din București, însă numărul lor este infim³⁶.

Situația apare complet diferită în cazul evreilor din Drobeta, pentru care nu există fonduri sau colecții arhivistice tematice la Direcția Județeană Mehedinți a Arhivelor Naționale³⁷, nici în Arhiva CSIER. Puținele acte iden-

³³ Puținele acte păstrate redactate cu grafie chirilică pot fi consultate la ACSIER, VI 29.

³⁴ ACSIER, VI 458, f. 50

³⁵ Cf. micromonografie accesibilă pe site-ul www.romanianjewish.org, consultat la data de 27.03.2012.

³⁶ Arhivele Naționale Iсторice Centrale București (ANICB), Colecția „Comunități Evreiești din România”, Dosar 32/1948.

³⁷ Pentru detalii, a se vedea și situația fondurilor aflate în cercetare la Serviciul Județean Mehedinți al Arhivelor Naționale (SJMAN): www.arhivenationale.ro/images/custom/image/Pdf-uri/DJAN-uri/DJAN_Mehedinti_fonduri_si_colectii_date_in_cercetare.pdf, consultat la data de 27.03.2012.

tificate la Arhivele din Drobeta-Turnu Severin provin din fondul primăriei locale și oferă informații despre relațiile comunității cu municipalitatea, însă nu și despre organizarea comunitară, chestiuni cultice, culturale etc. Asemenea date răzlețe nu pot nici măcar schița o imagine a comunității sefarde din acest oraș, cu atât mai puțin pot permite o analiză istorică. Din acest motiv, pe parcursul tezei nu vom trata separat comunitatea sefardă din Drobeta-Turnu Severin, ci vom integra informația referitoare la ea printr-o perspectivă comparativă cu mult mai bine documentata comunitate din Craiova.

Revenind la aceasta din urmă, credem că trebuie să menționăm și faptul că este singura obște de rit spaniol din România căreia i-a fost dedicată o monografie, ceea ce compensează, în mare măsură faptul că documentele de arhivă privind evreii din Craiova și Drobeta sunt încă foarte puțin publicate. Este adevărat, respectiva lucrare (tipărită ca broșură în 1932, republicată și extinsă în 1946) nu acoperă echilibrat segmentul temporal cuprins între jumătatea secolelor XIX și XX, dar are marele avantaj că oferă o serie de direcții de cercetare pentru perioada 1800-1930 și un foarte mare volum de informații între 1931-1946³⁸.

Alte informații pot fi culese din amplele colecții de documente privind istoria evreilor din România (deja citate), din lucrări tematice și articole de specialitate³⁹. Însă aceste opere istoriografice nu oferă decât un volum mic de acte raportat la cantitatea foarte mare păstrată încă în arhive. Presa locală a timpului trebuie să fi conținut numeroase informații utile istoricului, dar ele rămân disipate și o cercetare sistematică ar fi presupus deschiderea unui

³⁸ Leon M. Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, Craiova, Tiparul Prietenii Științei, 1932; *Ibidem*, ed. a 2-a, Craiova, Scrisul Românesc, 1946.

³⁹ M. Stăureanu, *Istoricul școlii israelito-române „Lumina” din Craiova 1863-1923*, Craiova, 1923; Ion Dongorozi, *Așezările evreiești din Oltenia după război (1920-1929)*, în „Arhivele Olteniei”, IX, 1930, nr. 49-50, mai-august, p. 157-172; Alexandru Firescu, *The Sephardis in Craiova, Romania*, în vol. *International Symposium on Sephardi Jews in South-Eastern Europe and their contribution to the development of modern society. 7-8 October 1998*, Craiova, 1998, p. 39-44; Nicolae A. Andrei, Gabriela Braun, Albert Zimbler, *Institutul de Editură și Arte grafice „Samitca” din Craiova*, Craiova, Aius, 1998; Zimbler, *Rabbi Reuven Eliyahu Yisrael – The spiritual leader of the Sepharadim of Craiova, Romania, and the amazing History of his Book of Hebrew Poetry translated into Ladino*, în vol. *International Symposium on Sephardi Jews in South-Eastern Europe and their contribution to the development of modern society. 7-8 October 1998*, p. 51 sqq.

șantier științific mult prea vast⁴⁰. În plus, chestiunea presei evreiești locale ridică o serie de întrebări pe care le-am dezbatut în subcapitolul dedicat aspectelor educaționale și culturale ale comunității de aici.

La finalul acestui subcapitol se impune o sumară concluzie privind sursele cercetării istoriei sefarzilor din România: numărul acestora este ridicat, inclusiv categoria surselor arhivistice fiind bine reprezentată, însă distribuția lor geografică este inegală. Avem pe de o parte arhiva comunității din Craiova, care ar putea singură să facă obiectul unei teze de doctorat, iar de cealaltă parte cazul frapant al Bucureștilor, unde cea mai numeroasă comunitate de rit spaniol din țară a lăsat în urmă prea puține fonduri arhivistice. O observație similară putem emite și pentru bibliografia de specialitate: există monografii ale unor centre urbane cu comunități sefarde, dar ele au ca obiect totalitatea evreilor din respectiva localitate. Or, sefarzii fiind peste tot depășiți demografic de aşchenazi, este firesc ca și monografiile respective să acorde prioritate celor din urmă. Acesta fiind stadiul cunoașterii temei și al orientării cercetărilor științifice, am încercat să ne adaptăm metodologia apropierei de subiect pentru a folosi la maxim informația existentă, după cum detaliem în subcapitolul ce urmează.

I.b. Metodologia cercetării

Apropierea noastră de subiect a pornit de la o perspectivă pluri-centrică: încercăm să urmărim destinul a patru mari comunități sefarde de pe teritoriul României, de la primele informații istorice și până la disoluția lor (în 1948 sau chiar înainte). Dat fiind contextul bibliografic anterior prezentat, diferențele istorice și istoriografice dintre cele patru centre, fiecare dintre ele a necesitat o abordare particulară, menită să exploateze cât mai bine sursele păstrate. Nu este tocmai ceea ce profesorul Silviu Sanie înțelegea printr-o istorie locală a comunităților evreiești din România⁴¹, dar am considerat mai important să recuperăm o cât mai mare cantitate de informație arhivistică despre sefarzi, dată fiind tratarea lor prea puțin diferențiată în lucrările de istorie a evreilor din România.

⁴⁰ Un impediment suplimentar a fost reprezentat de faptul că presa craioveană este foarte slab prezentă în catalogul Bibliotecii Centrale Universitare „Lucian Blaga” din Cluj-Napoca.

⁴¹ Silviu Sanie, *Sfârșitul unor comunități și câteva aspecte ale cercetării istoriei evreilor din România*, în vol. *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*, IV, București, Hasefer, 1999, p. 185-190.

Din acest motiv am ales să structurăm teza noastră pe opt mari captole. Primul este cel de față, conținând o analiză a surselor istoriei sefarzilor în România, a principalelor referințe bibliografice și a metodologiei apropierei de subiect. Un al doilea capitol va fi dedicat perspectivei europene, urmărind traseul sefarzilor pe continent, mai ales în zona Balcanică, după expulzarea din Spania. Am considerat necesară această incursiune în istoria universală, deoarece istoriografia română conține prea puține titluri dedicate evreilor „spanioli” și nici numărul traducerilor referitoare la acest subiect nu este ridicat. În acest context, sperăm că foarte generalele considerații expuse mai jos vor ajuta atât la înțelegerea modului în care sefarzii au ajuns în spațiul românesc, dar vor servi în același timp ca termen de comparație pentru ulterioara evoluție în spațiul sudic și central-vestic al României.

Capitolele III-VI vor fi dedicate analizei monografice a comunităților: București, Timișoara (alături de Lugoj), Alba Iulia, și Craiova (împreună cu Drobeta-Turnu Severin). Oferim mai jos și o scurtă expunere a apropierei față de subiect, în fiecare caz. Menționăm că am încercat, în măsura în care sursele ne-au permis-o, să oferim celor patru capitole o structură unitară. Ne-am îndreptat atenția asupra: organizării comunitare, relațiilor cu autoritățile, instituțiilor de cult (sinagoga, rabinatul), asociațiilor religioase, activității educaționale și vieții culturale. Sperăm că astfel am reușit să oferim un micro-medalion suficient de coerent și de bine circumscris al fiecărei comunități în parte, pentru ca cei interesați de subiect să înțeleagă atât evoluțiile particulare generate de contextele socio-politice diferite, cât și evoluțiile comune ce caracterizează toate cele patru comunități, indiferent de contextul regional.

Un al șaptelea capitol va insista asupra unui aspect deosebit de important: evoluția demografică a evreilor de rit spaniol pe teritoriul României. După cum vom detalia și în prima parte a respectivului capitol, sursele puține și disperse, absența identificării sefarzilor în recensăminte oficiale și uniformizarea lor sub umbrela credinței religioase mozaice reprezintă piedici majore în avansarea unor cifre cu titlul de certitudini. Însă fragmente documentare, statistici interne ale comunităților și coroborarea cifrelor cu alte date permit estimări numerice și, mai ales, stabilirea unei curbe demografice pentru anumite comunități.

Ultimul capitol, al optulea, este constituit din medalioane biografice ale principalelor personalități din rândul sefarzilor ce au trăit pe teritoriul actual al țării noastre. Recursul la o astfel de abordare se justifică atât prin cunoștințele relativ restrânse existente despre unii dintre ei, cât și prin prisma unei viitoare integrări a informațiilor despre sefarzii români în bazele de date internaționale dedicate recuperărilor genealogice⁴². Am încercat, pe parcursul cercetării, să aplicăm metoda biografică și în cercetarea internă a comunităților. Însă din păcate, chiar și pentru Craiova, informațiile păstrate nu sunt de natură să susțină o abordare din perspectiva „biografiei colective”, deoarece avem mult prea puține date despre membrii comunității pentru a putea redacta medalioane biografice seriale.

Concluziile și bibliografia vor definitiva textul tezei, și sperăm că structura lor va oferi o imagine sintetică a rezultatelor cercetării, precum și a surselor și bibliografiei utilizate.

Lucrarea se încheie cu Anexe, în două părți: a. Rezumat în limba engleză și b. Grafice, ce încoronează lucrarea.

În continuare vom face sumare referiri la metodologia studierii istoriei fiecărei comunități în parte, urmând ca segmentul de metodologie a cercetării de demografie – date fiind dimensiunile sale mai ample – să deschidă capitolul dedicat respectivului aspect.

După cum aminteam și în subcapitolul dedicat surselor, cea mai mare comunitate sefardă din România – cea din București – a lăsat mai puține urme arhivistice decât ar fi fost de așteptat. În aceste condiții, am încercat să păstrăm în abordarea monografică aceeași structură ca și pentru Timișoara sau Craiova, dar informațiile au fost preluate în proporție mai mare din presă sau din colecții de documente, astfel că relația dintre ele apare mult mai fragmentară. Este de altfel normal ca în mediul mai cosmopolit al capitalei, sefarzii să lase informații istorice mai puțin închegate, fiind mult mai expuși (individual și comunitar) proceselor de aculturăție.

În cadrul cercetării comunității israelite de rit spaniol din București am accentuat evoluția comunitară până în secolul al XIX-lea, poziția sefarzilor

⁴² Spre exemplu, pentru sefarzi, putem aminti <http://www.sephardim.com/>, consultat la data de 20.04.2012.

în perioada emancipării (1866-1919) și mai puțin, în funcție de surse, activitatea în perioada interbelică. Pentru acest din urmă interval informațiile din presa comunitară, precum și cele din documentele vremii, indică existența unor conflicte interne – rezultat al „democratizării” comunității, al dispariției vechii elite din secolul al XIX-lea și indicator al ridicării unor noi membri ai elitei, care au încercat să se afirme și public. În privința perioadei 1940-1945, informațiile oferite provin în mare parte din colecțiile de documente, neexistând indicii că sefarzii ar fi împărtășit o soartă diferită în vreun fel de cea a coreligionarilor. Recuperarea istoriei comunității de rit spaniol din București a reprezentat cea mai dificilă dintre întreprinderile actualei lucrări, la finalizarea sa fiind evident faptul că diversitatea surselor și disiparea informației necesită o investigație istorică axată exclusiv asupra Capitalei, în vederea unei ulterioare aprofundări a subiectului.

Principala problemă pe care o întâmpină cercetătorul istoriei sefarzilor bănățeni, și care condiționează metodologic întregul său demers științific apare la nivelul surselor, fiind vorba despre inexistența unor arhive ale comunităților sefarde din Banat în secolele al XIX-lea și al XX-lea, precum și despre aproape completa neglijare a acestora în studiile referitoare la istoria evreilor din regiune. Dacă în documentele de secol al XVIII-lea apare încă termenul de „evrei spanioli”, după 1800 diferențele între sefarzi și aşchenzi se estompează în istoriografie, pe fondul dezechilibrului numeric între cele două comunități, al câștigării preeminenței de către „evreii germani” și, nu în ultimul rând, ca urmare a mișcării de emancipare a evreilor, care a urmărit mereu să accentueze unitatea etnică în detrimentul deosebirilor de rit spre a se putea prezenta în fața statului ca și actor unitar.

Acstea premise contribuie la un dezechilibru informațional, condiționând structura cercetării. Astfel, dacă pentru secolul al XVIII-lea sursele arhivistice permit identificarea unor aspecte din viața cotidiană a comunităților sefarde bănățene, în secolele XIX-XX, deși mult mai bine reprezentate istoriografic, nu este la fel de ușor să fie identificate urmele „evreilor spanioli”. La acest fapt a contribuit și măsura de germanizare a numelor luată în timpul lui Iosif al II-lea, care a determinat modificări esențiale în cadrul unuia dintre cele mai importante criterii de distincție: cel onomastic. Din acest motiv cercetarea poate deveni, pe alocuri, mai puțin echilibrată din punct de vedere cantitativ și cronologic.

O altă condiționare este cea impusă de domeniile acoperite de către sursele identificate. Există informație suficientă pentru a recupera organizarea internă a comunității sefarde, relațiile acesteia cu autoritățile, parțial și date demografice (pentru secolul al XVIII-lea). De asemenea, se poate reconstitui istoria rabinatului sefard, a sinagogilor și, în linii mari, a evoluției comunității sefarde din Timișoara. Anumite tușe majore pot fi recuperate și pentru Lugoj, dar în cazul comunității de aici va fi vorba de o simplă schiță. Mai puține date există în privința învățământului și a școlarizării sefarzilor, a implicării lor în publicistică, a diverselor asociații religioase și culturale și, nu în ultimul rând, a relațiilor interetnice și interconfesionale pe care le-au avut cu ceilalți bănățeni. Nu există decât foarte puține informații despre relații socio-economice sefardo-creștine, despre ajutoare sefarde în cadrul etniei sau în relațiile cu alte confesiuni.

Cazul comunității sefarde din Alba Iulia este cu atât mai restrictiv. Amestecați în mult mai vastă comunitate aşchenadă, evreii spanioli din acest oraș sunt mult mai greu de identificat la nivel comunitar în sursele vremii. Nici măcar arhiva comunității din Alba Iulia nu păstrează atât de multe informații despre ei. Faptul că numele sefarde apar printre membrii comunității ortodoxe în prima jumătate a secolului al XX-lea indică gradul sporit de aculturație. La acesta trebuie să fi contribuit conjuncția dintre reducerea numerică a comunității spaniole și necesitatea integrării, după 1867, într-una din formele religioase oficial recunoscute de statul maghiar.

O caracteristică suplimentară a istoriografiei acestei comunități este faptul că, aflându-se practic în centrul geografic al vieții evreiești din Transilvania, a făcut obiectul mai multor studii de specialitate, printre care și o monografie recentă, care au epuizat aproape complet materialul arhivistic existent. Din acest motiv, apropierea noastră față de subiect a pornit de la literatura de specialitate, din care am extras acele informații referitoare exclusiv la sefarzi. Mai mult, pentru perioada 1867-1948 am reușit să identificăm o prezență onomastică sefardă sporită în rândul comunității ortodoxe, ceea ce ne-a îndemnat să asociem parțial comunitatea religioasă ortodoxă cu urmașii evreilor spanioli. Însă trebuie să facem precizarea că respectiva asociere nu poate fi considerată completă, căci comunitatea ortodoxă nu era formată doar din urmași ai sefarzilor, iar o

parte dintre aceștia sunt identificabili în rândul comunității statu-quo ante. Este astfel evident că la Alba Iulia nu studiem o comunitate sefardă, ci manifestările publice ale unor evrei cu rădăcini „spaniole”, integrați după 1867 în alte forme comunitare.

Situația comunității sefarde din Craiova pare a constitui, din punctul de vedere al surselor, cel mai fericit caz dintre cele prezentate. Informațiile edite sunt relativ numeroase, cele inedite sunt abundente, depășind chiar posibilitățile de parcurgere exhaustivă în cadrul acestei teze. După cum menționam, Craiova poate constitui ea singură subiectul unei vaste teze de doctorat, astfel că, în lucrarea noastră, am încercat să oferim o sinteză echilibrată și proporțională cu celealte medalioane monografice, a istoricului evreilor „spanioli” din oraș. Am început prin identificarea prezențelor documentate în perioada medievală și premodernă, continuând prin analiza evoluției instituțiilor de cult și a asociațiilor religioase. Educația și manifestările culturale încheie prezentarea.

Lucrând cu o mare cantitate de surse arhivistice, și încercând să păstrăm un echilibru între dimensiunile celor patru medalioane monografice, am selectat acele informații despre sefarzii craioveni care ajută prioritar la înțelegerea modului de funcționare a vietii comunitare și la identificarea strategiilor de integrare în societatea românească. Acestea din urmă sunt importante deoarece este vorba despre o comunitate minoritară în provincia cu cel mai mic procent de minorități din Regatul României. Acolo unde sursele ne-au permis am inserat informații despre sefarzii din Drobeta-Turnu Severin. Caracterul fragmentar al acestora și imposibilitatea de a le concentra într-un subcapitol independent ne-au determinat să le prezentăm doar ca termen de comparație pentru comunitatea mult mai extinsă din Craiova.

CAPITOLUL II

SEFARZII ÎN CONTEXT EUROPEAN

II. a. Evreii spanioli, de la stabilirea în Peninsula Iberică la expulzare

Există mai multe opinii cu privire la momentul exact al stabilirii evreilor în Peninsula Iberică. Unele teorii spun că evreii erau deja grupați în nuclee de comercianți încă din cele mai vechi timpuri pe acest teritoriu, chiar din timpul lui Nabucodonosor (605-562 î. Hr.)¹, iar altele spun că evreii ar fi ajuns în Spania odată cu expedițiile comerciale ale fenicienilor². Totuși, cu siguranță, valuri mai importante de evrei au urmat calea iberică a exilului la începutul mileniului I, când, mai întâi, în anul 70 Ierusalimul a căzut sub stăpânirea romană, Templul a fost dărâmat, iar o parte dintre evrei au fost capturați de împăratul Titus și expulzați³; mai apoi, în jurul anului 135 d. Hr. împăratul roman Hadrian decretează expulzarea evreilor din Palestina ca pedeapsă pentru rebeliunea condusă de Șimon bar Kohba împotriva ocupației romane⁴. Trebuie menționat faptul că evreii au pierdut stăpânirea asupra Palestinei încă din anul 44 d. Hr., odată cu moartea lui Irod cel Mare. Decesul acestuia a pus efectiv capăt ultimei faze a stăpânirii iudaice stable în Palestina, până la mijlocul secolului XX⁵.

Evreii s-au împrăștiat ca urmare a acestor evenimente în întreg bazinul mediteranean. Peninsula Iberică a fost doar una dintre direcțiile de răspândire a evreilor după aceste evenimente nefericite pentru statul lor, însă a

¹ Felipe Torroba Bernaldo de Quirós, *Evreii spanioli*, traducere și prefață de Ezra Alhasid, București, Hasefer, 2003, p. 17.

² *Ibidem*.

³ Lucien Gubbay, Abraham Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition from the Babylonian Exile to the Present Day*, Londra, Editura Carnell Limited, 1992, p. 24.

⁴ Torroba Bernaldo de Quirós, *Evreii spanioli*..., p. 18.

⁵ Paul Johnson, *O istorie a evreilor*, traducere de Irina Horea, București, Hasefer, 2003, p. 101.

fost una dintre țintele preferate pentru exil. Se spune că tot ce era bun și nobil s-a dus să locuiască în Spania și Franța⁶.

Ramura sefardă a evreilor care s-a format include evreii iberici și descendenții acestora, grupați în cea mai mare parte în bazinul Mării Meditarane⁷. Denumirea de „sefard” provine de la cuvântul „*Sefarad*”, folosit în limba ebraică medievală pentru a desemna Spania. Evreii nu au considerat Spania o țară de exil, ci au adoptat-o ca pe o patrie, lucru dovedit și de evoluția comunității evreiești locale care a devenit cea mai dinamică din lume și totodată și cea mai numeroasă. Exilul iberic va aduce iudaismului meridional o nouă înfățișare, care este personificată de o ramură sefardă foarte productivă în ceea ce privește activitatea economică întreprinsă, dar și ca formă de exprimare a cultului religios, care capătă o nuanță aparte datorită influențelor creștine, specifice populației hispanice și islamică, specifice lumii arabe⁸.

Sefarzii au în centrul comunității sinagoga, iar autoritatea morală este atribuită rabinilor. Căsătoria constituie piatra de temelie a edificiului familial iudeu iar în cadrul acesteia, evenimentul cu cea mai mare importanță este nașterea unui băiat, marcată la scurt timp de tăierea împrejur, care este unul dintre perceptele fundamentale ale iudaismului. Această tradiție vine în contradicție cu practica creștină. Viața de familie se învârte în jurul femeii, care are rolul de a se ocupa de creșterea copiilor și de a ține treburile casei.

În lunga perioadă petrecută de evrei pe teritoriul Spaniei, aceștia au avut de-a face cu mai multe confruntări de ordin religios, iudeii având de trecut prin încercări de convertire la religiile practicate de popoarele stăpânitoare. În repetate rânduri, acestora li s-a impus, prin diferite metode, să își părăsească religia mozaică în favoarea celei creștine sau islamică, în funcție de context. Aceste somații de ordin religios au culminat cu decretul regal al Regilor Catolici din 1492 de expulzare a tuturor evreilor care refuză convertirea la creștinism.

⁶ Torroba Bernaldo de Quirós, *Evreii spanioli...*, p. 17.

⁷ Dagobert D. Runes, *Dicționar de iudaism – rituri, obiceiuri și concepte iudaice*, traducere din limba engleză de Viviane Prager, București, Editura Hasefer, 1997, p. 244.

⁸ Jean-Christophe Attias, Esther Benbassa, *Dicționar de civilizație iudaică*, traducere de Șerban Velescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1999, p. 300

Una dintre primele tentative de convertire a avut loc în anul 616, când evreii au fost somați de către vizigoți să se convertească la creștinism, în caz contrar supunându-se deciziei de confiscare a averii și de expulzare din țară. Au existat mii de asemenea convertiri, însă majoritatea acestor convertiți au fost creștini doar cu numele și în practica lor au rămas fideli iudaismului. Ca dovadă a acestui lucru este faptul că atunci când circumstanțele le-au permis, evreii convertiți au revenit la iudaism⁹.

În perioada de stăpânire arabă a Spaniei, care a urmat stăpânirii vizigote, comunitatea sefardă a ajuns să fie „cea mai numeroasă și mai influentă [comunitate de evrei] din Europa”¹⁰, atât din punctul de vedere al laturii materiale și al puterii exercitate, cât și din punctul de vedere al învățăturii religioase. Au atins atunci o adevărată „Epocă de Aur” care a fost caracterizată de prosperitate și progres în toate domeniile. Sub stăpânirea arabă, evreii au putut încheia tratate (dhimma)¹¹ cu aceștia, în schimbul unor impozite speciale (kharaj) sau a impozitului pe teren¹².

„Conviețuirea în Spania a arabilor și evreilor a dat naștere unei culturi strălucite cu un cuprins de nebănușit. S-a spus că prezența învățăților rabini stimula impulsul creator al musulmanilor. Andaluzia era un creuzet de națiuni, unde apăreau culturile cele mai originale. [...] Nu există îndoială că arabi au contribuit la splendoarea surprinzătoare a poporului Sionului. [...] În Spania, foarte influențate de cultura musulmană, elitele evreiești se aflau la curent cu cuceririle ei științifice: Astronomia, Medicina, Botanica”¹³. Evreii locuiau în cartiere separate, permîțându-li-se controlul administrativ asupra comunităților lor. Evreii

⁹ Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 24.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, p. 51: Popoarele care încheiau acest tratat se numeau *dhimmis*. Aceeași denumire o dădeau islamicii tuturor popoarelor cu care ajungeau la o asemenea înțelegere, fie că era vorba de evrei, fie că era vorba de creștini. Viețile și proprietățile acestora erau protejate de către islamici, fiindcă erau cu toții urmași ai lui Abraham. Aveau dreptul să își urmeze cultul religios, atâtă timp cât nu insultau Islamul sau încercau să îi convertească pe mahomedani. În schimb, aceștia erau considerați popoare „de mâna a doua”, trebuiau să poarte haine distinctive și nu aveau libertatea să își construiască lăcașuri de cult fără permisiune. În fața legii, în caz de mărturie, prima mărturia mahomedanului iar un mahomedan nu putea să fie condamnat la moarte pentru uciderea unui *dhimmi*. Nu s-au respectat întotdeauna aceste restricții, cu excepția obligației financiare.

¹² Johnson, *O istorie a evreilor...*, p. 144.

¹³ Torroba Bernaldo de Quirós, *Evreii spanioli...*, p. 43-44.

aveau, de asemenea, propriul sistem de tribunale, în care rabinii serveau ca judecători. Au existat influențe de ordin religios din partea musulmanilor asupra evreilor, fiind adoptate anumite practici ale acestora, precum spălarea picioarelor și mâinilor înainte de intrarea în sinagogă sau adaptarea unor linii melodice arabe pentru cântecele religioase evreiești.

Lucrurile aveau să se schimbe însă pentru evrei în momentul în care creștinii aveau să intensifice „Reconquista”. Attitudinea de toleranță față de evrei din partea arabilor se schimbă odată cu invazia almoravizilor și mai ales a almohazilor (popor musulman localizat în nordul Africii și caracterizat de o puternică atitudine fanatică)¹⁴ și îi obligă la convertire la islamism, în caz contrar fiind omorâți. Aceste amenințări nu au rămas fără urmări. Numeroși evrei au fost omorâți sau vânduți ca sclavi iar alții au ales să se refugieze, alegând diferite destinații¹⁵. De sabia almohazilor nu au scăpat nici sinagogile evreilor și nici bisericile creștinilor. Au fost nenumărate jafuri ale gospodăriilor localnicilor, vizate fiind bogățiile acestora, în special aurul¹⁶. Ca și în cazul convertirilor impuse de vizigoți, și convertiții evrei la islamism au revenit la credința lor, imediat ce împrejurările le-au fost favorabile în acest sens¹⁷.

Stăpânirii arabe în Spania i-a urmat din nou cea creștină, pe măsură ce teritoriile ocupate de musulmani erau recucerite. Noua stăpânire creștină le-a permis evreilor să își dezvolte cultura și să își practice în continuare viața religioasă pe care o doreau¹⁸. Evreii denumesc această perioadă care a urmat ca „A doua Epocă de Aur”, mai puțin strălucitoare însă ca cea din perioada arabă.

¹⁴ Ibidem, p. 39.

¹⁵ „La fel ca și în vremea creștinilor vizigoți, evreii convertiți sub amenințarea cu moartea își practicau religia în secret și nu erau cătuși de puțin priviți cu încredere de către musulmani. Erau obligați să poarte o tunică albastră special croită, cu mânci absurd de largi și, în loc de turban, o scufie albastră lungă, asemănătoare cu o șa pentru purtatul desagilor. Când erau iertați de asemenea strai și de un însemn special al rușinii numit şikla, veșmintele lor, deși croite normal, trebuiau să fie galbene la culoare. Nu aveau voie să facă negoț decât la scară mică. Minunatele așezări evreiești din sudul Spaniei nu au supraviețuit acestei persecuții, cel puțin în ceea ce privește vechea lor demnitate și grandoare. Mulți evrei au fugit în nord, în teritoriile creștine. Alții s-au strămutat în Africa, în căutarea unor cărmuiitori musulmani mai toleranți”. Cf. Johnson, *O istorie a evreilor...*, p. 147.

¹⁶ Torroba Bernaldo de Quirós, *Evreii spanioli...*, p. 39.

¹⁷ Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 24-25.

¹⁸ Ibidem, p. 25-26.

La acest apogeu cultural au contribuit rabinii, învățații, filosofii și poetii. Lucrările filosofice au atins vârful în această perioadă datorită lucrărilor unor învățați precum Moise Maimonide¹⁹, Solomon ibn Gabirol²⁰ sau Isaac ben Iuda Abravanel²¹. Lucrările lor se referă la practica și Legea evreiască, care vin în ajutorul celor care doresc să le înțeleagă mai bine și să le pătrundă sensurile, dar există și învățați care au studiat Cabala²² (activitate mistică evreiască menită să facă o legătură directă cu Divinitatea).

¹⁹ „Se născuse în Córdoaba, pe 30 martie 1135, fiu al unui cărturar. Când orașul a fost cucerit de către almohazi, el abia împlinise treisprezece ani, dar încă de pe atunci era recunoscut pentru erudiția sa, fiind considerat un copil minune. Împreună cu familia a plecat în bejenie prin Spania, ajungând probabil până în Provence, stabilindu-se în cele din urmă în Fez, în 1160. Cinci ani mai târziu, sub presiunea unui nou val de convertiri forțate, au pornit-o din nou la drum, întâi pe calea apelor până în Acra, de unde Maimonide a vizitat pe rând toate Locurile Sfinte, apoi în Egipt, oprindu-se în Fustat, vechiul oraș al Cairo-ului. Este locul unde Maimonide și-a câștigat faima mondială atât ca doctor, cât și ca filosof erudit. În 1177 a ajuns în fruntea comunității din Fustat, fiind numit doctor de curte în 1185 și devenind – după spusele unui cronicar musulman – «foarte mare în înțelepciune, știință de carte și rang». Erudiția sa cuprindea o imensă varietate de domenii, impresionând atât prin cantitate cât și prin calitate. Era sprijinit finanțar de David, fratele său negustor, care făcea negoț mai ales cu bijuterii, iar după moartea acestuia s-a apucat singur de negoț sau trăia din onorariile pe care le primea ca medic. La moartea sa, pe 13 decembrie 1204, rămășițele pământești i-au fost duse, conform dorințelor sale, la Tiberias, unde mormântul său reprezintă încă și acum loc de pelerinaj pentru evreii evlavioși”. Cf. Johnson, *O istorie a evreilor...*, p. 147.

²⁰ „În ciuda scurtei sale vieți (s-a născut la Málaga spre anul 1020 și a murit la Valencia, probabil în 1057), producția sa literară și filosofică a fost foarte bogată. A fost un suflet solitar, dăruit literaturii și filosofiei. Orfan de foarte Tânăr, a văzut agravându-i-se suferințele din cauza bolii, căci contactase o tuberculoză gravă care i-a impregnat viața și poezia de tristețe și de pesimism, însă «nu a distrus sensul frumuseții, adâncimea sentimentului său, nici puterea intelectului său». A fost un intelectual precoce. [...] Gabirol a murit la Valencia [...] înainte de a împlini 30 de ani”. Cf. Torroba Bernaldo de Quirós, *Ebreii spanioli...*, p. 31-32.

²¹ „A primit o educație cuprinzătoare nu numai în domeniul iudaismului ci și în literatura clasică și creștină. [...] Este autorul unor comentarii detaliate, în mare măsură filosofice, asupra Bibliei (cu excepția Hagiografelor). În locul comentariului verset cu verset, încetătenit de predecesorii săi, el împarte Biblia în secțiuni. În introducerea fiecărei secțiuni plasează șase întrebări, la care apoi răspunde amănunțit. Cuvântările sale mesianice exercită o influență puternică în epocă și contribuie la consolidarea credinței în rândul exilaților deznădăjduiți”. Cf. Geoffrey Wigoder, *Ebreii în lume. Dicționar Biografic*, traducere Irina Horea, Viviane Prager, Carmen Stanca, București, Editura Hasefer, 2001, p. 13-14.

²² „Zohar-ul, scris și compilat în Spania. [...] Zohar-ul poate fi cel mai bine descris ca o enciclopedie a ocultismului și a speculațiilor metafizice privitoare la Dumnezeu, univers, științe”. Cf. Max I. Dimont, *Ebreii, Dumnezeu și Istoria*, traducere de Irina Horea, București, Hasefer, 1999, p. 279.

Această perioadă de prosperitate și înflorire se încheie în anul 1391 când lumea creștină se mobilizează dintr-un acces de invidie asupra comunităților evreiești. La Sevilla, bogăția evreilor îi învățăbește pe creștini și au loc numeroase crime în rândul evreilor (circa 4000 de victime)²³. Sunt provocate mobilizări masive de populație furioasă iar comunitățile evreiești sunt masacrăte pe întreg teritoriul Spaniei creștine. Persecutorii oferă evreilor posibilitatea de a se converti, în caz contrar fiind supuși omorului. Numeroase sinagogi au fost arse de către creștini, împreună cu moscheile arabilor, nefăcându-se de multe ori distincția evidentă dintre cele două culte religioase monoteiste. Au existat convertiri (unele sincere, altele forțate) și omoruri în rândul comunităților de evrei. O treime dintre evrei au fost omorâți, altă treime au fost convertiți la creștinism, doar o treime au rămas practicanți ai cultului mozaic²⁴. În urma acestor evenimente nu se mai regăsește calea conviețuirii dintre creștini și evrei. Conflictul escaladează, iar anti-iudaismul devine tot mai pregnant invocat în relațiile dintre cele două comunități.

Perioada petrecută de evrei pe teritoriul spaniol nu a trecut fără consecințe nici în plan lingvistic. Simbioza lingvistică dintre spanioli, arabi și evrei a generat o nouă limbă – ladino. Această limbă a fost „utilizată în traducerile biblice iudeo-spaniole, după modelul ebraic”²⁵. Ladino este un „dialect vorbit de sefarzi, bazat, ca vocabular, pe spaniola medievală, cu adaosuri ebraice”²⁶. Această limbă mai este numită și „iudeo-spaniolă”, „sefardă”, „djudezmo” sau „(e)spanyol”.

„Fondul de bază al vocabularului este compus, evident, din cuvinte din limba spaniolă, la care se adaugă, însă, numeroase expresii din ebraică și, mult mai puține din greacă, turcă, portugheză, franceză și limbile slave, în funcție de unde au trăit cei care vorbeau acest idiom”²⁷. Această limbă denotă o puternică influență a castilianei medievale, pe care sefarzii au păstrat-o cu mici modificări pe parcursul timpului, în comunitățile pe care și le-au format

²³ Torroba Bernaldo de Quirós, *Evreii spanioli...*, p. 263.

²⁴ Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 26-29.

²⁵ Marius Sala, *Limbi în contact*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 34.

²⁶ Runes, *Dicționar de iudaism...*, p. 180.

²⁷ Luciana Friedmann, *Ladino sau melodia unei limbi (aproape) dispărute*, în „Realitatea Evreiască”, nr. 224 (1024), 28 ianuarie – 14 februarie 2005, p. 13.

ulterior expulzării lor din Spania. „Când în 1492 evreii au fost alungați din Spania în care trăiseră sute de ani, ei au rămas fideli limbii evreiești ladino, pe care au luat-o cu ei în noua diasporă, unde a suferit două schimbări. În primul rând ladino nu s-a dezvoltat în același fel ca limbă din țara de proveniență, deoarece din cauza inchiziției contactul cu vechea patrie se rezuma la călători, iar în al doilea rând, ladino a suferit o dezvoltare în condițiile noii diaspore: au fost preluate elemente ale noului limbaj uzual. Ladino nu a folosit comunicării cu lumea exterioară, ci doar ca limbă de comunicare în interiorul comunității respective”²⁸.

Ladino reprezintă limba vorbită de evreii meridionali, aşa precum idișul este limba vorbită de evreii aşchenazi. „Opera clasică a literaturii ladino este *Me'am Lo'ez*, o lucrare monumentală de comentariu biblic și tradiție talmudică. În 1730, Rabbi Iaakov Culi a publicat primul volum la Constantinopol. [...] Cultura orală ladino a cultivat, de-a lungul timpului, o serie de legende și basme, cu inspirație laică sau religioasă”²⁹.

Această limbă a fost scrisă în alfabetul ebraic sau cu „scrisul de mâna rabinic, deosebit de cursivele ebraice de azi”, abia în secolul XX scriindu-se pentru prima dată în alfabetul latin. În prezent există aproximativ 200.000 de vorbitori de ladino, numărul acestora fiind în scădere din cauza faptului că actualii vorbitori sunt majoritatea persoane în vîrstă³⁰.

Pe perioada Evului Mediu și până aproximativ în secolul al XIV-lea, Spania a reprezentat teritoriul latin unde evreii se puteau simți în cea mai deplină siguranță³¹. Evreii și creștinii aveau posibilitatea să dezbată probleme religioase din cele mai variate, într-un mod care putea fi considerat constructiv la acea vreme. Cu timpul, din cauza deteriorării poziției evreilor în societate și a răspândirii anti-iudaismului, aceste dezbateri au devenit înscenări în care creștinii își proclamau descendența din adevărata credință în Dumnezeu³².

²⁸ Maria Cristina Spinciu, *Idișul, o limbă care a apus? Interferențe lingvistice și culturale (Yiddish – A lost language? Linguistic and cultural interferences)*, în „*Studia Hebraica*”, I (2001), București, Editura Universității din București, p. 181.

²⁹ Friedmann, *Ladino sau melodia unei limbi (aproape) dispărute...*, p. 13.

³⁰ Johnson, *O istorie a evreilor...*, p. 187.

³¹ *Ibidem*, p. 177.

³² „Au avut loc ultimele mari polemici iudeo-creștine, la Tortosa, în 1413-14. Nu a fost o dezbatere de idei autentică, mai curând un circ public – chiar un proces înscenat. Ferrer nu a participat oficial,

Se remarcă de-a lungul secolului al XV-lea degradarea relațiilor dintre comunitățile creștine și cele evreiești, au apărut și reproșuri mai puțin obișnuite la adresa evreilor. Apar interdictiile adresate evreilor referitoare la participarea la viața publică (evreii sunt obligați să locuiască în cartiere separate, sunt excluși de la viața publică și li se interzice să mai fie medici pentru creștini). Comunitatea creștină a ajuns să învinuiască comunitatea iudee de orice rău care se abătea asupra lor (evreii au fost găsiți vinovați chiar și de răspândirea ciumei). Încă de la începutul secolului XV se vorbea de posibila expulzare a evreilor din Spania³³.

Aceste dezbateri au provocat frică și debusolare în sânul populației iudaice, lucru care a dus la numeroase convertiri. Noii convertiți au ocupat sectoarele economice și ale vieții publice din care evreii erau excluși, atrăgând, în acest fel, din nou, invidie din partea populației creștine. Deși convertiți, evreii au rămas în strânse legături de familie, continuând să realizeze căsătorii în interiorul comunității și păstrând strânse legături cu restul comunității, chiar dacă erau convertiți la creștinism sau nu. Din partea creștinilor au început să apară elemente de discriminare. Noii evrei convertiți erau numiți *conversos* sau *marranos* (un cuvânt jignitor adresat evreilor). Aceste convertiri, aşa cum era probabil de anticipat, nu au fost sincere și s-a ajuns la situația în care un convertit evreu era mai periculos decât un evreu practicant, deoarece era considerat a fi un ipocrit și un element subversiv. Aici este momentul în care intervine Inchiziția³⁴.

Împotriva celor care erau descoperiți a fi convertiți, dar practicanți ai iudaismului s-a hotărât luarea de măsuri punitive, deoarece aceste persoane erau din punct de vedere legal eretice. Instituționalizarea autorității Bisericii în domeniul aplicării de corecții celor care nu practicau cu strictețe cultul creștin a survenit în anul 1480 la Toledo când Inchiziția spaniolă

ci a acționat din culise. Scopul său pare să fi fost acela de a stârni entuziasmul maselor pentru creștinism ca singură religie valabilă; de a demola pretențiile iudaismului în cadrul unui mare spectacol public; și apoi, sprijinit de biserică, stat și populație, cu o comunitate evreiască demoralizată, să realizeze o convertire în masă". Cf. *Ibidem*, p. 181.

³³ Manuel Tuñón de Lara (coordonator), Julio Valdeón, José María Salrach, Javier Zabalo (colaboratori), *Historia de España. Feudalismo y Consolidación de los Pueblos Hispánicos (siglos XI-XV)*, Barcelona, Editura Labor, 1983, p. 135.

³⁴ Esther Benbassa, Aron Rodrigue, *Histoire des juifs sépharades. De Tolède à Salonique*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 41-42.

(Sfântul Oficiu) a început să funcționeze după decizia Regilor Catolici (Isabel de Castilia și Fernando de Aragón)³⁵.

În privința evreilor, s-a hotărât ca aceștia să locuiască separat de comunitatea creștină și să poarte anumite elemente distinctive în cadrul vestimentației.

Inchiziția nu a funcționat împotriva evreilor, ci împotriva creștinilor care erau eretici. Erau însă considerați eretici toți convertiții evrei care mai practicau încă în taină cultul iudaic. De brațul inchiziției nu au scăpat nici alte categorii de oameni din societate, precum cei care practicau vrăjitoria, care erau blasfematori, care erau complici la acte eretice, care săvârșeau sacrilegii, și.a. Activitatea Inchiziției începe în forță, reținând mii de convertiți evrei, pe care i-a judecat și cărora le-a confiscat bunurile și i-a trimis la eșafod³⁶.

Cel mai cunoscut și temut inchizitor a fost Tomás de Torquemada, un sfătuitor apropiat al Regilor Catolici. Această instituție a Inchiziției s-a răspândit rapid în întreaga țară fiindcă a reușit să se facă populară printre oamenii de rând, dar și fiindcă a reprezentat o afacere extrem de profitabilă pentru cei care aderau la ea³⁷. Ceea ce s-a dorit însă (convertirea totală a evreilor) nu s-a putut realiza, deoarece evreii au manifestat o încăpătânare de a-și păstra credința direct proporțională cu suferințele la care erau supuși.

Expulzarea evreilor din Spania a fost o consecință logică la politica anti-iudaică dusă față de aceștia la nivelul întregii creștinătăți occidentale. Decizia de expulzare a evreilor din Spania nu a fost singulară în Europa. Dimpotrivă, cu mult înainte să fie expulzați din Spania, evreii fuseseră deja expulzați și supuși la tratamente discriminatorii în Franța, Germania, Italia și Anglia³⁸. În Spania, Regii Catolici s-au declarat inițial împotriva expulzării. Ba mai mult, cu doar câteva luni acordaseră niște concesii pe termen lung unor colectori de taxe evrei. În plus, evreii erau buni contribuabili, utili vieții economice și fideli autorității suverane, însă au cedat în fața unor

³⁵ Manuel Tuñón de Lara (coordonator), Jean-Paul Le Flenn, Joseph Pérez, Jean-Marc Pelorson, José María López Piñero, Janine Fayard, *Historia de España. La Frustración de un Imperio (1476-1714)*, Zaragoza, Editura Labor, 1993, p. 203.

³⁶ Benbassa, Rodrigue, *Histoire des juifs sépharades. De Tolède à Salonique...*, p. 44-45.

³⁷ Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 34.

³⁸ Johnson, *O istorie a evreilor...*, p. 188.

argumente³⁹ prezentate de autoritățile bisericești. La doar un deceniu de la stabilirea Sfântului Oficiu, Regii Catolici promulgă la rândul lor Edictul din 1492 de expulzare a evreilor din cele Două Coroane⁴⁰, sub presiunea maselor populare și a tendinței lumii creștine. Această decizie de expulzare era adresată tuturor evreilor care refuzau convertirea sinceră la creștinism. Edictul de expulzare venea imediat după desăvârșirea procesului de sute de ani de Reconquista⁴¹ și ordona părăsirea teritoriului Spaniei de către toți evreii, care trebuiau să își lichideze toate afacerile particulare și să nu ia cu ei aur și argint, putând doar „*să transmită altor coreligionari bancheri capitalurile lor cu ajutorul scrisorilor de credit*”⁴². Se dorea în acest fel, după îndepărțarea definitivă a arabilor, crearea unui spațiu pur de creștinătate care nu se putea realiza atâtă timp cât evreii convertiți îi aveau alături pe cei neconvertiți, care puteau reprezenta o ispită pentru convertiți de a-și păstra cultul iudaic. Se spera și în crearea unei coeziuni sociale fundamentate tocmai pe acest aspect al religiei.

Anterior edictului din 1492, evreii au mai fost expulzați din Andaluzia în 1483. A urmat acuzația de crimă rituală de la La Guardia din 1490-1491, care a răsculat definitiv populația împotriva evreilor⁴³. Așadar, după expirarea termenului de patru luni acordat evreilor pentru lichidarea afacerilor, aceștia au fost nevoiți să părăsească țara. Cifrele avansate de cercetători cu privire la evreii care au părăsit Spania nu coincid, însă în orice caz a fost vorba de strămutarea unei populații considerabile pentru acele timpuri⁴⁴,

³⁹ „*Tezaurul regal va beneficia de marile averi ce se vor confisca osândișilor, [...] prezervarea credinței catolice*”. Cf. Torroba Bernaldo de Quirós, *Evreii spanioli...*, p. 282.

⁴⁰ Din punct de vedere politic, Castilia și Aragonul nu erau unite, ci doar conducerea lor era unificată la nivelul celor doi suverani, care formau o uniune personală. De fapt și de drept, unificarea celor Două Coroane s-a realizat sub Carlos I, urmaș comun al celor doi suverani, care profită de anumite circumstanțe favorabile și moștenește ambele Coroane, realizându-se unificarea. Cf. Tuñón de Lara, *La Frustración...*, p. 143.

⁴¹ În ianuarie 1492 Regii Catolici intră în Granada, ultimul bastion de rezistență arabă. La 31 martie 1492 este promulgat Edictul de Expulzare, care dădea ca termen de părăsire a Spaniei 4 luni, deci până la 31 iulie 1492. Cf. Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 29.

⁴² Torroba Bernaldo de Quirós, *Evreii spanioli...*, p. 309.

⁴³ Benbassa, Rodrigue, *Histoire des juifs sépharades. De Tolède à Salonique...*, p. 47.

⁴⁴ Cifrele avansate sunt: 1000000 (Torre Blanca), 800000 (conform lui P. Mariana și Llorente), 600000 (conform lui Fernandez Navarrete), 440000 (conform cronicarilor vremii), 420000

care a avut și un impact negativ asupra economiei spaniole de la acea vreme, care a rămas fără unul dintre motoarele principale de prosperitate și totodată cu un deficit de populație.

Evreii au ajuns ca, după expulzarea din Spania, să își găsească tot mai greu locul printre comunitățile în care se stabileau, fie din cauza opoziției comunității creștine, fie chiar din cauza opoziției comunității iudaice. Venirea unui val de emigranți evrei din diferite regiuni aducea cu sine decădere comunității anterioare de evrei în care se așeza, deoarece comunitatea creștină vecină acesteia nu accepta o astfel de explozie demografică, cu atât mai puțin cu cât era alimentată de către evrei⁴⁵.

S-a alimentat în acest fel în permanență fiorul anti-iudaic, păstrându-se distanța față de evrei, care erau reprezentați în acea epocă în cele mai batjocoroitoare ipostaze⁴⁶. Pasul următor în relația dintre comunitățile de evrei și cele creștine a însemnat închiderea primilor între zidurile ghetourilor.

S-a creat imaginea unui „evreu rătăcitor” în timpul Evului Mediu după expulzările repetitive din vestul Europei (1290 din Anglia, 1306-1394 din Franța, 1400 din Praga, 1420-1493 din Austria, 1492 din Spania, 1497 din Portugalia, 1498-1506 din Provence, 1424-1519 din teritoriile germane). Oamenii puteau vedea cum evreii erau plimbați dintr-o comunitate în alta, având un aspect mai puțin îngrijit și purtând asupra lor toate bunurile deținute. Imaginea creată era asemănătoare mutării permanente a popoarelor nomade, blestemate de soartă să nu își găsească locul în societate și să nu se

(conform lui Manuel Abab), 400000 (conform lui Isaac Cardoso, P. Jerónimo Zurita și Diego de Simancas), 300000 (conform lui Isaac Abrabanel), 200000 (conform lui César Silló), 170000 (conform lui Andrés Bernáldez), 160000 (conform lui Thomas Walsh și Baer), 40000 (conform lui Villadiego). „Dintre toate cifrele cea mai plauzibilă pare cea de 400000 ca total de evrei stabiliți în Spania în zilele expulzării, din care 240000 erau convertiți noi (botezați în ultima clipă), 160000 expulzați și vreo 50000 condamnați de Închiziție”. Cf. Torroba Bernaldo de Quirós, *Evreii spanioli...*, p. 311.

Altă sursă avansează următoarele cifre: 200000 de evrei în regat la momentul expulzării, 100000 dintre ei au trecut granița în Portugalia, 50000 au părăsit Spania prin sudul acesteia, trecând în nordul Africii. Cf. Johnson, *O istorie a evreilor...*, p. 187.

O altă sursă spune că în Spania existau 200000 de evrei, dintre care 3/4 au emigrat. Cf. Tuñón de Lara, *La Frustración...*, p. 21

⁴⁵ Johnson, *O istorie a evreilor...*, p. 188.

⁴⁶ Florentina Afloroaie, *Repere ale receptării evreului în arta creștină medievală (Landmarks in the representation of the jew in medieval Christian art)*, în „*Studia Hebraica*”, I (2001), București, Editura Universității din București, p. 150-151.

poată stabili nicăieri⁴⁷. După 1492, legile regale interziceau rămânerea evreilor pe teritoriul spaniol. Cei puțini rămași au sfârșit prin a se converti la creștinism sau au trăit ca și *criptoevrei* sau *marrani*⁴⁸.

Expulzări ale evreilor aproape simultane cu cea din Spania au mai avut loc în Sicilia, Sardinia sau Provence. Din momentul expulzării, evreii s-au stabilit în diferite locații europene sau mai îndepărtate. Cu toate că s-ar fi așezat, probabil, cu predilecție în proximitatea Spaniei, adică în Europa Occidentală, evreii nu au fost foarte bine primiți în aceste state. De multe ori, din cauza persecuțiilor, evreii au fost nevoiți să se stabilească într-un loc, pentru ca, mai apoi, după ceva vreme, să fie alungați de comunitatea respectivă.

Emigranții spanioli și-au găsit un refugiu în Portugalia (refugiu temporar, deoarece Portugalia a fost țara în care mulți evrei au fost făcuți sclavi și au întâmpinat o atitudine de cruzime extremă, fiind apoi expulzați), în marile porturi europene (Bordeaux, Amsterdam, Hamburg, Londra), în statele italiene (Napoli, Venetia), Creta și Cipru (colonii venete în acele vremuri), Maroc (Fez, Debdou, Tetuan, Meknes, Salée, Larache, Arzilla, Rabat, Safi), nordul Africii (cetățile algeriene Tlemcen și Oran), în Lumea Nouă, dar în special în Imperiul Otoman⁴⁹.

Probabil că cel mai primitor ținut a fost însă Imperiul Otoman, care avea să întreprindă chiar expediții navale pentru a transporta exilații sefarzi. Destinațiile principale din Imperiul Otoman au fost Constantinopol, Sofia, Rodos, Sarajevo, Salonic, Belgrad.

La polul opus s-au plasat Portugalia, Franța și Republicile italiene, aceștia întâmpinându-i pe evreii spanioli cu mare ostilitate. În general, tendința direcției de răspândire a fost către estul Europei, unde de altfel au fost și tratați cel mai bine, însă au fost și sefarzi care au ales centrul și vestul Europei. Refugiații și-au continuat perpetuarea ca identitate sefardă, păstrându-și limba și numele specifice, cultul iudaic, obiceiurile, muzica și tradiția culinară⁵⁰.

⁴⁷ Andrei Oișteanu, *The Legend of the Wandering Jew in Europe and in Romania*, în „*Studia Hebraica*”, I (2001), București, Editura Universității din București, p. 64-66.

⁴⁸ Torroba Bernaldo de Quirós, *Evreii spanioli...*, p. 331.

⁴⁹ Benbassa, Rodrigue, *Histoire des juifs sépharades. De Tolède à Salonique...*, p. 74.

⁵⁰ Torroba Bernaldo de Quirós, *Evreii spanioli...*, p. 311-312.

II. b. Exilul către răsărit și societatea sefardă din Imperiul Otoman

Majoritatea evreilor turci sunt descendenți ai sefarzilor exilați care au părăsit Spania și Portugalia și au ales ca destinație Imperiul Otoman. Această destinație a fost aleasă din varii motive, printre cele mai importante numărându-se faptul că au fost foarte bine primiți de către otomani⁵¹ și faptul că, în cadrul acestui imperiu, se puteau regrupa în jurul Locurilor Sfinte⁵², pe care le-au părăsit cu mult timp în urmă. Ar mai putea fi enunțată și părerea evreilor din acele timpuri despre otomani, pe care îi considerau „nuiaua lui Dumnezeu, mâna Sa de fier”⁵³, predestinată să îi readucă pe evrei în Țara Sfântă, eveniment care ar fi putut fi urmat de venirea lui Mesia, conform speranțelor evreilor.

Se pot remarca două valuri principale de imigratie către Imperiul Otoman. Primul, care este și cel mai important, în jurul anului 1492, odată cu expulzarea din Spania a evreilor. Al doilea, mai fragmentar, în anul 1497, odată cu convertirea forțată din Portugalia. Au mai fost și în secolele care au urmat mișcări ale populației sefarde către Imperiul Otoman, însă fără a egala în însemnatate nici unul dintre aceste două valuri⁵⁴. Unii dintre emigranți au ajuns în Imperiul Otoman direct pe mare, traversând Mediterana, sau pe uscat, prin centrul Europei sau prin nordul Africii. Alții evrei nu au venit direct, ci au poposit întâi în Napoli, Genova, Veneția sau alte locuri, de unde au fost expulzați ulterior, ajungând mai târziu în Imperiul Otoman. Unii dintre evrei au ajuns la destinație fără nimic asupra lor decât hainele lor și au beneficiat de asistența comunităților evreiești pentru a se pune pe picioare⁵⁵. În total, se estimează o cifră cuprinsă între

⁵¹ Chiar Sultanul Baiazid al II-lea a trimis două vase la Lisabona, în anul 1497, cu scopul de a-i aduce pe sefarzii exilați în imperiu. Cf. Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 51. Se spune de către Baiazid al II-lea că ar fi afirmat despre Ferdinand al Spaniei că nu este un rege înțelept, din cauză că își sărăceaște propriul popor și îi îmbogățește pe turci, exilându-i pe evrei. Cf. Howard M. Sachar, *Farewell España. The World of the Sephardim Remembered*, New York, Vintage Books, 1994, p. 76.

⁵² Imperiul Otoman avea în componență să teritorii vaste, cucerite în timpul expedițiilor militare. Printre aceste teritorii se afla și Țara Sfântă. Cf. Stanford J. Shaw, *The Jewish of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, New York, New York University Press, 1991, p. 1.

⁵³ *Ibidem*, p. 34.

⁵⁴ Benbassa, Rodrigue, *Histoire des juifs sépharades. De Tolède à Salonique...*, p. 87.

⁵⁵ Sachar, *Farewell España...*, p. 78.

50000 și 60000 pentru sefarzii care au ajuns în Imperiul Otoman, o cifră destul de mare pentru acele vremuri⁵⁶.

Baiazid al II-lea a decretat ca toți evreii expulzați din Spania și Portugalia să fie primiți fără nici o restricție și beneficiind de toate drepturile care erau acordate evreilor și de către predecesorii săi. Le-a fost impusă ca sarcină oficialităților otomane să facă tot posibilul ca venirea evreilor sefarzi în Imperiul Otoman să fie facilitată, iar cei care nu îi trătau pe imigranți cu suficient respect erau aspru sancționați⁵⁷. Sefarzii au fost bine primiți în Imperiul Otoman de către turci, care au fost încântați să primească printre ei comunități de persoane atât de bine „*pregătite, cultivate și folositoare*”⁵⁸.

Sefarzii au ajuns să fie grupul predominant de evrei din imperiu, în special datorită numărului foarte ridicat și a faptului că erau deja constituți în comunități coagulate dinainte de exilarea din Peninsula Iberică. Sefarzii care au ales ca destinație de exil Imperiul Otoman s-au alăturat evreilor care deja populau teritoriul imperiului, în orașe precum Salonic, Adrianopol (Edirne), Istanbul sau Izmir⁵⁹ sau s-au așezat în orașele din Anatolia, provinciile arabe (Cairo, Damasc, Beirut, Tripoli) sau în Țara Sfântă la Safed, Sidon sau Ierusalim. Profitând de faptul că Palestina se afla sub stăpânire otomană, sefarzii și-au croit drum și către acest teritoriu, pe care, în scurt timp, aveau să îl domine din punct de vedere demografic, devenind populația majoritară în Ierusalim⁶⁰. Aceștia s-au așezat însă și în proximitatea comunităților mai vechi evreiești din preajma țărmurilor Mării Meditarane, apoi în Balcani, iar, mai târziu, și în interiorul Turciei. Odată deschisă calea către Imperiul Otoman, pe tot parcursul secolului al XV-lea și al XVI-lea evreii de toate categoriile au continuat să se îndrepte, în afară de marile orașe, și către alte teritorii aflate sub stăpânire otomană, precum Ungaria, România, Bulgaria, Serbia, Grecia, Egipt, în insulele Cipru, Patras și Corfu.

⁵⁶ Benbassa, Rodrigue, *Histoire des juifs sépharades. De Tolède à Salonique...*, p. 90.

⁵⁷ Shaw, *The Jewish of the Ottoman Empire...*, p. 33.

⁵⁸ Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 51.

⁵⁹ Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 25.

⁶⁰ Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 52.

Datorită faptului că în Spania musulmană și chiar în cea creștină s-au amestecat în mod liber cu celealte populații și erau în mare măsură egaliilor, sefarzii nu manifestau nici un fel de servilitate față de superiorii otomani. De cealaltă parte însă, ceilalți evrei, mai ales cei veniți din vestul Europei, care au fost supuși la tratamente persecutorii, se manifestau diferit de sefarzi în privința autorității superioare. Din acest motiv sefarzii i-au considerat pe ceilalți evrei pe care i-au găsit deja așezăți în imperiu ca fiind ignoranți și înapoiatași⁶¹. Sentimentul de superioritate cu care au abordat comunitățile de evrei pe care le-au găsit, i-au determinat pe sefarzi să se izoleze inițial de aceștia, manifestând o identitate separată, grupată într-un fel de aristocrație. Cu trecerea timpului, sefarzii fie s-au contopit cu evreii locuitori mai vechi⁶² ai acestor locuri, fie i-au absorbit pe aceștia, insuflându-le valorile și limba pe care ei le împărtășeau⁶³. Acest proces de asimilare însă nu a fost simplu sau de scurtă durată. Sefarzii inițial au respins tradițiile comunităților locale pe care le-au întâlnit, s-au organizat în comunități separate, și-au practicat obiceiurile și și-au slăvit maeștrii. Cu timpul, superioritatea culturală, dinanismul comunităților, importanța savanților și doar uneori și majoritatea numerică i-au făcut pe sefarzi să se impună, treptat, drept comunitate dominantă în Imperiul Otoman⁶⁴.

Comunitatea evreiască din Imperiul Otoman a reprezentat, vreme de circa două secole după stabilirea sefarzilor, cea mai mare și mai prosperă comunitate de evrei din lume, exercitând supremăția religioasă, culturală și intelectuală în acele timpuri. Gânditorii și intelectualii evrei apărui pe teritoriul otoman influențează până chiar în zilele noastre viața și cultura evreilor datorită lucrărilor prin care au contribuit la îmbogățirea culturală a iudaismului⁶⁵.

Cu toate că stăpânirea otomană ar fi putut fi considerată una opresivă la adresa minorităților, având în vedere faptul că este vorba de un stat prin

⁶¹ Shaw, *The Jewish of the Ottoman Empire...*, p. 45.

⁶² Existau mici comunități de evrei români, vorbitori de greacă, care reprezentau rămășițele comunităților evreiești din Imperiul Bizantin. Cf. Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews...*, p. 25.

⁶³ Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 52.

⁶⁴ Benbassa, Rodrigue, *Histoire des juifs sépharades. De Tolède à Salonique...*, p. 95-96.

⁶⁵ Shaw, *The Jewish of the Ottoman Empire...*, p. 2.

definiție bazat pe forța militară, practica a demonstrat contrariul. Grijă principală a conducătorilor otomani față de minoritățile înglobate în acest imperiu nu a fost convertirea forțată la islam ci organizarea și controlarea acestora, obligându-i să respecte legile și să fie productivi pentru a putea să își plătească taxele față de autoritatea superioară⁶⁶.

Ebreii, în urma integrării în societatea otomană, au dobândit statutul de *dhimmis*, fiind supuși doar unor taxe financiare și unor restricții sociale, care însă nu au fost întotdeauna aplicate⁶⁷. Unele restricții au existat doar în teorie, ele putând fi îndepărtate datorită corupției existente în sistemul birocratic otoman. În Imperiul Otoman, restricțiile nu însemnau lucruri pe care non-musulmanii nu aveau voie să le facă și pe care dacă le făceau erau pedepsiți, ci lucruri pe care nu aveau voie să le facă fără a plăti o anumită taxă. Atâtă timp cât se plătea o taxă, se câștiga un anumit drept⁶⁸.

Comunitățile evreiești beneficiau de dreptul la auto-guvernarea comunității, astfel că aveau puterea de a emite ordonanțe și regulamente cu putere de aplicare într-un anumit oraș și în împrejurimile acestuia. Aceste regulamente aveau ca obiect aspecte din viața comunității precum: îmbrăcarea copiilor săraci, îngrijirea bolnavilor, atribuirea de burse pentru elevi și studenți, strângerea impozitelor, numirea conducătorilor congregațiilor, apărarea orașului, căsătorie, divorț, ocupării comerciale și.a. Aceste regulamente și ordonanțe erau redactate în ebraică sau în iudeo-spaniolă, amintind de Regulamentul din Castilia, adoptat în 1432, și care este la baza elaborării acestor noi regulamente⁶⁹.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 41.

⁶⁷ Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 51.

⁶⁸ Exemple de restricții: non-musulmanii nu erau acceptați în armată (activitate care oricum nu era foarte căutată printre creștini și evrei), limitarea înălțimii caselor și a sinagogilor (restricție care putea fi îndepărtată dacă era mituit funcționarul responsabil de respectiva aprobare), reguli de conduită între oamenii apartinând unor clase diferite (care nu erau aplicate însă numai evreilor, ci tuturor cetățenilor), interdicția de a călări un cal în oraș, interdicția de a intra în băile turcești (lucruri care nu lezau foarte mult poziției evreilor) sau interdicția de a comercializa cafea în Istanbul (însă, pe de altă parte, evreii aveau monopolul aurului, bijuteriilor, confecțiilor, pergamentelor și a turbanelor). Cf. Shaw, *The Jewish of the Ottoman Empire...*, p. 78-82.

⁶⁹ Benbassa, Rodrigue, *Histoire des juifs sépharades. De Tolède à Salonique...*, p. 122-124.

În privința regulamentelor de a se îmbrăca, locuitorii Imperiului Otoman trebuiau să se supună cu totii anumitor norme, în funcție de statutul individual. Nu se poate spune că evreilor le-ar fi fost impusă o anumită îmbrăcăminte, însă de obicei evreii purtau culori mai închise decât musulmanii. Sefarzii au încercat să își păstreze obiceiurile de a se îmbrăca aduse cu ei din Peninsula Iberică, în special pentru a „*sublinia superioritatea lor intelectuală, culturală și economică în comparație cu celealte comunități evreiești din Imperiul Otoman, așa că în loc de o mantie lungă, deseori purtată de non-musulmani, când au ajuns în secolul al cincisprezecelea, purtau caperone, o mantie de bumbac, refuzând să își pună pe cap șapca galbenă care se presupunea că era obligatorie pentru toți evreii în acel timp*”⁷⁰. Pe parcursul secolului al XVI-lea, însă, sefarzii au început să abandoneze hainele tradiționale și au acceptat să poarte șepci roșii. În general evreii purtau haine închise la culoare, doar de Sabat și de sărbători purtând haine deschise la culoare sau colorate. În secolul al XVIII-lea, evreii purtau turbane de culoarea violet, costume negre sau violet și încălțăminte violet. Femeile purtau îmbrăcăminte de culoarea roșu închis. Hainele evreiești au încetat cu timpul să mai afișeze lux sau extravaganță la inițiativa rabinilor, care au propus acest lucru pentru a-i feri pe evrei de invidia celorlalte popoare cu care conviețuiau⁷¹.

În calitate de *dhimmis*, evreii au format mai multe comunități în cadrul imperiului, care aveau o mare libertate de autoguvernare, putând adopta propriile măsuri legislative sau administrative. Atât creștinii, cât și evreii, beneficiind de bunăvoița otomanilor, s-au putut constitui în comunități bazate pe factorul religios, numite *millet*. Această formă de organizare beneficia de auto-guvernare, atât religioasă, cât și seculară. Comparativ cu creștinii, evreii au beneficiat din partea otomanilor de o mai mare libertate de acțiune și puteau accede la poziții mai importante decât aceștia. Autonomia comunităților le oferea evreilor independentă în toate aspectele vieții: religie, economie, justiție, educație, siguranță socială, curățarea și iluminarea străzilor, stingerea incendiilor. În afară de economie, care era supusă autorității marilor comercianți evrei, restul responsabilităților cădeau în sarcina autorității religioase evreiești. Comunitățile *millet*

⁷⁰ Shaw, *The Jewish of the Ottoman Empire...*, p. 79.

⁷¹ Benbassa, Rodriguez, *Histoire des juifs sépharades. De Tolède à Salonique...*, p. 125.

funcționau descentralizat de autoritatea centrală. Șefii acestor comunități nu trebuiau să dea socoteală superiorilor decât în cazul în care nu îndeplineau singurele două sarcini pe care le impuneau otomanii: să își plătească taxele și să păstreze pacea⁷².

Comunitățile *millet* se divideau, la rândul lor, în *kahal*⁷³. Aceste subunități funcționau ca și congrecații care aveau capacitatea de a se autoguverna, având propria sinagogă, rabinii, învățați, școli elementare, spitale, cimitire și instituții de asistență socială. Fiecare *kahal* în parte avea responsabilitatea de a ține evidență membrilor săi, de a colecta taxele și impozitele, să gestioneze cheltuielile în folosul comunității, să întrețină instituțiile sociale, politice și religioase, să aplice legea și să pedepsească încălcarea acesteia⁷⁴ și plata taxelor către autoritatea otomană. De plata taxelor erau scuțiti doctorii, rabinii, angajații sinagogii și, în general, toți cei care își dedicau majoritatea timpului studiului religiei. Subdiviziunile *kahal* erau încurajate de către rabinii, deoarece activitatea comunității se desfășura sub o mai strictă urmărire⁷⁵, atât a comportamentului religios cât și a îndeplinirii plății taxelor obligatorii. Meșteșugarii se puteau aduna în bresle⁷⁶ în cadrul organizării în *kahal*, pentru o mai bună reprezentare a intereselor lor.

Referitor la tranzacțiile de proprietate, împrumuturi, documente legale, tranzacții comerciale și plata taxelor, acestea erau supravegheate de către un reprezentant musulman, *kadis* (judecător), care era de asemenea reprezentantul guvernării în teritoriu, supraveghind funcționarea serviciilor publice, starea drumurilor și podurilor și a edificiilor, curățenia orașului și menținerea stocurilor de hrana pentru populație⁷⁷.

⁷² Shaw, *The Jewish of the Ottoman Empire...*, p. 40-43.

⁷³ *Ibidem*, p. 48.

⁷⁴ Codul de legi și jurisprudența erau formate din legea și obiceiurile iudaice, reglementările și obiceiurile comunității în privința vieții religioase, sociale și economice. Închisorile erau de obicei la subsolul sinagogii. Uneori, când se petrecea încălcarea legii Sultanului și evreii erau judecați după legea otomană, iar în acest caz prizonierii erau predăți autorității otomane pentru pedepse mai aspre. Cf. *Ibidem*, p. 65.

⁷⁵ Există un fel de poliție de supraveghere, care veghea la respectarea legii în templu, școli, piețe și în case. Cf. *Ibidem*.

⁷⁶ Aceste grupuri erau responsabile de calitatea produselor, corectitudinea schimburilor, fixarea prețurilor și ordinea și disciplina în cadrul breslei. Cf. *Ibidem*, p. 57.

⁷⁷ *Ibidem*.

Ca și localizare în cadrul aşezărilor urbane, comunitățile evreiești se caracterizează prin izolare în *mahalle* (cartiere), pe care le părăsesc destul de rar, doar când au de ajuns la piață. Acest tip de segregare a fost caracteristic tuturor minorităților care făceau parte din imperiu și s-a realizat din proprie inițiativă, neexistând dovezi care să demonstreze vreun fel de discriminare în acest sens. Evreii erau sfătuși de rabini să renunțe la orice contact purtat cu ne-evreii pentru a nu își afecta poziția de popor sfânt. Cartierele evreiești din imperiul otoman, ca peste tot în lume, de altfel, se caracterizează printr-o arhitectură aparent haotică, aglomerată și cu străzi care se îngustează brusc sau care se închid, formând un adevărat labirint. Cartierele erau separate între ele de ziduri înalte și porți, care erau închise pe timpul nopții și erau păzite în permanență. Pe străzi existau și paznici de noapte, care patrulau de la apusul soarelui până la răsărit pentru a asigura securitatea, iluminatul stradal și pentru a alarma populația în anumite situații. În caz de atac neașteptat din partea ienicerilor (grup militar format din mercenari) sau a creștinilor, evreii aveau tuneluri subterane secrete de care se foloseau pentru a se salva și pentru a părașii cartierul⁷⁸.

Casele se asemăna foarte mult cu cele construite de evrei și în Spania: cu o curte interioară, cu o înălțime care ajunge chiar și până la trei etaje, acoperite cu țiglă și îndeplinind atât funcția de cămin cât și cea de magazin. Către stradă de obicei se construiesc balcoane sau terase. Casele erau suprapopulate de oameni, având în vedere faptul că populația evreiască era într-o creștere accelerată din cauza valurilor de imigranți iar construcția de noi case nu acoperea necesarul. Excepție făceau doar evreii foarte bogăți, care își permiteau luxul de a locui într-un spațiu mai intim. Activitățile zilnice se desfășurau, din lipsă de spațiu, de cele mai multe ori în curțile interioare sau pe balcoane și terase. Tot din lipsă de spațiu casele nu beneficiau de foarte multă mobilă. Hrana era puțină, chiar și atunci când era prosperitate în comunitate, consumându-se puțină carne și ulei. În majoritatea locuințelor nu era alimentare cu apă iar apa potabilă era adusă din fântânile publice. Cum nu exista canalizare, igiena precară și lipsa căldurii, împreună cu suprapopularea locuințelor și libertatea de

⁷⁸ Benbassa, Rodrigue, *Histoire des juifs sépharades. De Tolède à Salonique...*, p. 126-128.

mișcare a animalelor, nășteau epidemii care se răspândeau rapid în cadrul comunității⁷⁹.

Bolile și incendiile care izbucneau erau devastatoare (casele erau înghesuite, suprapopulate și majoritatea erau construite din lemn). Mulți au încercat să scape de epidemii părăsind zonele urbane aglomerate în favoarea mediului rural sau prin izolarea în case, însă nu s-a văzut nici un efect, dat fiind faptul că nu erau cunoscute încă bolile pe care le înfruntau (febră tifoidă, holeră) și nu se cunoșteau metodele de prevenire. Aceste încercări, însă, au reprezentat un factor de sporire a solidarității și coagulării comunităților evreiești⁸⁰. Autonomia de care se bucura fiecare comunitate în parte depindea, însă, de anumite „aranjamente locale” cu autoritățile⁸¹. Comunitățile își colectau singure taxele și erau conduse de un Rabin-Şef, care era responsabil direct în fața Sultanului și care ocupa un loc de cinste lângă acesta⁸². Funcția de Rabin-Şef era recunoscută de către Sultan în schimbul unei taxe pe care comunitățile de evrei o plăteau⁸³.

La finele secolului al XVII-lea sunt recunoscute anumite unități de organizare a teritoriului și societății sefarde. Fiecare centru evreiesc constituia o unitate independentă, condusă de căte un *Rav ha-Kolel* (Rabin al comunității), care era liderul spiritual. Există de asemenea *Bet-Din* (Tribunal religios), care făcea legea peste problemele legale și spirituale ale comunității, în timp ce *Ma'amad* (Adunarea personalităților comunității) se preocupă de administrarea comunității⁸⁴.

În legătură cu funcția de Rabin-Şef, se știe că din cauza unor neînțelegeri dintre comunitățile de evrei, aceasta nu a fost ocupată în perioada 1461-1837⁸⁵. Se cunoaște însă, faptul că, în această perioadă, interesele evreilor au fost reprezentate în fața autorităților turce de către comercianții cu renume ai vremii⁸⁶. Aceștia provineau din rândul persona-

⁷⁹ Shaw, *The Jewish of the Ottoman Empire...*, p. 56-57.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 85.

⁸¹ Rodrigue, *French Jews. Turkish Jews...*, p. 29.

⁸² Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 51.

⁸³ Shaw, *The Jewish of the Ottoman Empire...*, p. 42.

⁸⁴ Rodrigue, *French Jews. Turkish Jews...*, p. 29.

⁸⁵ Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 51.

⁸⁶ Doña Gracia Mendes, Don Joseph Nasi, Solomon ibn Yaish. Cf. *Ibidem*, p. 51.

lităților comunității și răspundeau înaintea statului în calitate de Rabin-Şef, nefiind însă numită personalitatea respectivă în mod oficial în această funcție⁸⁷.

Autonomia comunităților evreiești s-a erodat, însă, cu trecerea timpului, ajungându-se la finalul secolului al XVIII-lea tendința, manifestată și la nivel european, de „naționalizare” a tuturor comunităților minoritare. Nu au fost ocolite de acest proces nici comunitățile de evrei, care au primit, în urma reformelor sociale care anunțau emanciparea în Imperiul Otoman, cetățenie și egalitate față de toate popoarele, chiar dacă acestea erau străine de religia islamică. Prin aceste reforme s-a dorit creșterea în importanță a sentimentului patriotic național și scăderea importanței factorului etnic și religios în procesul de creare a comunităților⁸⁸.

Odată cu declinul de putere manifestat de Imperiul Otoman, poziția evreilor din imperiu a evoluat în consecință. Alături de societatea otomană care se degrada, nici societatea iudee nu a ținut stindardul moral la fel de sus cum era obișnuită, decăzând din acest punct de vedere. Acest lucru s-a repercutat asupra standardelor de educație și cultură, care nu au mai fost la fel de ridicate ca în alte timpuri, evreii intrând în ritmul auto-suficienței impus de poporul islamic dominant. Așa precum evreii au prosperat alături de turci și s-au bucurat de succesele pe care le-au înregistrat pe plan politic, militar, economic, cultural și religios, tot așa împărtăreau și consecințele declinului prin care trecea imperiul.

Lucrurile s-au înrăutățit și mai tare pentru evrei, care au fost îndepărtați, pe rând, din funcțiile privilegiate pe care le aveau, fiind înlocuiți de creștini⁸⁹, care erau considerați de turci mai eficienți. Starea economiei și a rutelor comerciale, care au devenit tot mai nesigure (atât rutele terestre cât și cele maritime) și instabilitatea la nivel politic, i-au împiedicat pe evrei să mai poată menține legăturile comerciale cu Vestul Europei, care au devenit tot mai rare, afându-se într-o relativă stare de izolare⁹⁰. Acești creștini care

⁸⁷ Rodrigue, *French Jews. Turkish Jews...*, p. 29.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 31-32.

⁸⁹ Este vorba de învățați aleși din comunitățile creștine de italieni, greci și armeni. Cf. *Ibidem*, p. 54.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 25.

le-au urmat evreilor, demonstrau calități mai bune decât evreii⁹¹. Ceea ce a urmat a fost o izolare tot mai accentuată a comunității iudaice de Europa, lucru care i-a adus în incapacitatea de a mai face față competiției cu noii comercianți. Evreii s-au văzut astfel înlocuiți, treptat, din poziția de *sarraf*, de către armeni, care au fost cei dintâi beneficiari de îndepărțarea evreilor de pe lângă Poartă, iar de către greci în comerțul internațional. În consecință, evreii au trebuit să se mulțumească cu activități mai puțin profitabile, precum agricultura. Doar cei cu școală lucrau ca și scribi sau contabili, iar cei mai înstăriți dețineau magazine mici. Aceste lucruri, care i-au dus în sărăcie pe evrei, a fost terenul propice pentru disperare și deznădejde⁹².

Ca o dovedă în plus a faptului că evreii nu mai prosperau în Imperiul Otoman este faptul că noile expulzări din Spania și Portugalia din 1609 și respectiv din 1612 nu i-a mai orientat pe exilați către aceste teritorii, ci către Europa Occidentală, unde au dezvoltat noi afaceri prospere în Amsterdam și Antwerp în Țările de Jos, în Veneția, Ferrara și Livorno, în statele italiene și în Marsilia și Bordeaux, în sudul Franței. Totuși, cei care au ajuns în Imperiul Otoman, nu se mai ridicau din punct de vedere economic și intelectual la nivelul sefarzilor care emigrău altă dată în aceste locuri, majoritatea fiind aşchenazi din Centrul Europei, care se refugiau de persecuții⁹³.

Sefarzii au început să devină din ce în ce mai indispensabili imperiului. Importanța lor a scăzut, iar comunitatea a fost rând pe rând lovită de nenorociri, precum incendii, epidemii, instabilitate economică, insecuritate. Decăderii economice i-a urmat, oarecum în mod așteptat, și criza religioasă. Rătăcirile spirituale, specifice persoanelor aflate la grea încercare, au început să se accentueze, culminând cu auto-proclamarea lui Sabbatai Zvi ca Mesia din secolul al XVII-lea⁹⁴.

⁹¹ Având în vedere că relațiile diplomatice și economice pe care le purta Imperiul Otoman cu exteriorul se manifestau cu preponderență în sfera creștinătății europene, au fost preferați din ce în ce mai mult astfel de emisari, care pe lângă faptul că își îndeplineau foarte bine misiunile, beneficiau și de protecția pe care le-o garanta calitatea de a fi creștin. În plus, noile Capitulații ale Imperiului Otoman cu statele occidentale acordau comercianților creștini anumite scutiri de taxe pe care evreii trebuiau să le plătească, făcându-i astfel necompetitivi din punctul de vedere al prețului pe piețele europene. Cf. Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 54; Shaw, *The Jewish of the Ottoman Empire...*, p. 120.

⁹² Shaw, *The Jewish of the Ottoman Empire...*, p. 140.

⁹³ *Ibidem*, p. 123-124.

⁹⁴ Benbassa, Rodrigue, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 150.

În încercarea de a recupera decalajul care îi despărțea pe evrei acum de armeni, greci sau italieni, aceștia au încercat să compenseze prin învățarea de limbi străine și adoptarea de obiceiuri comerciale occidentale, pentru a efectua tranzacțiile comerciale într-un mod mai eficient, această tendință fiind una dintre liniile de reformă din învățământul iudaic⁹⁵.

În această situație, condiția evreilor din Imperiul Otoman a reprezentat o decădere continuă care și-a atins punctul cel mai de jos la începutul secolului XIX⁹⁶. Acest lucru reiese și dintr-un document al comercianților atestați să realizeze activități comerciale cu Vestul Europei în Istanbul. Din cele 107 nume acreditate se găsesc doar șapte evrei la începutul secolului al XIX-lea (anul 1815). Aceste nume acreditate conțin comercianții care nu sunt musulmani și cărora li s-au acordat drepturi speciale de către Poartă. Din această listă, majoritatea numelor sunt grecești. În schimb, însă, evreii erau beneficiarii capitulațiilor⁹⁷ încheiate de către Poartă, deci aveau protecția consulatelor străine în Imperiul Otoman⁹⁸.

II. c. Sefarzii în Europa Occidentală

Ca și proximitate, Europa Occidentală a reprezentat cel mai la îndemâna teritoriu pentru evreii iberici expulzați de către autoritățile spaniole și portugheze. Cu toate acestea, nu a fost principala direcție de răspândire a sefarzilor după expulzarea masivă din Spania și, ulterior, din Portugalia. Cauza principală a fost atitudinea destul de asemănătoare cu cea iberică, pe care creștinătatea occidentală a manifestat-o față de iudaism. Evreii nu au fost la fel de bine primiti în statele vest-europene ca și în Imperiul Otoman.

⁹⁵ Rodrigue, *French Jews. Turkish Jews...*, p. 39.

⁹⁶ Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 53-54.

⁹⁷ „Unii evrei au obținut naționalitate străină; alții pur și simplu au obținut un statut de comerciant protejat. Există registre cu ambele tipuri de comercianți care pot fi găsite în arhivele diferitelor state europene; unele se află în registrele consulare, altele în arhivele naționale. Franța și Italia erau protectori obișnuiți ai evreilor din Grecia, Africa de Nord, Istanbul și Anatolia de Vest. Spania câteodată îi proteja pe nord africani. De asemenea există un grup semnificativ de evrei care a emigrat către Palestina și au obținut protecția Marii Britanii prin intermediul consulatului său de la Ierusalim”. Cf. Sallyann Amdur Sack, *Ottoman Empire*, în *Avotaynu Guide to Jewish Genealogy*, Gary Mokotoff (editori), Bergenfield, New Jersey, Avotaynu, 2004, p. 186.

⁹⁸ Rodrigue, *French Jews. Turkish Jews...*, p. 26.

Aceştia au întâmpinat ori restricţii, ori reticenţă comunităţilor pentru noi membri ori, pur şi simplu, intoleranţă.

Sefarzii expulzaţi care au ales ca direcţie Vestul Europei s-au stabilit, pentru o perioadă mai lungă sau mai scurtă de timp, în Franţa, în Ţările de Jos, în statele italiene, în Anglia sau Germania. Condiţiile pe care imigranţii evrei le-au întâlnit în fiecare dintre aceste locuri sunt specifice fiecărei zone în parte. În unele locuri au putut să se exprime ca şi evrei practicanţi, în alte locuri au trebuit să se comporte ca şi „noi creştini”, numiţi jignitor, *marrani*. De altfel, Europa Occidentală, prin comparaţie cu Imperiul Otoman, se caracteriza în acele timpuri, printr-o eterogenitate culturală, politică şi socială ridicată. De aceea este interesant să urmărim, în funcţie de teritoriul pe care s-au stabilit, modul în care sefarzii au reuşit să se instaleze şi să se înrădăcineze, pentru că trebuie precizat încă de la început că nu au beneficiat de atitudinea tolerantă şi permisivă pe care au întâlnit-o în Imperiul Otoman şi nici de invitaţia expresă a autorităţilor pentru ca evreii să se stabilească în aceste locuri. În plus, evreii fuseseră deja expulzaţi din majoritatea statelor occidentale până la momentul expulzării lor din Spania şi Portugalia, aşa că nu exista în aceste state cel mai bun teren pentru aşezarea convoaielor de imigranţi.

Primele imigrări ale sefarzilor către sudul Franţei, mai precis către Provence, sunt date din secolul al XV-lea, din perioada Spaniei musulmane. Alăturarea sefarzilor la grupurile aşchenade deja existente a adus un beneficiu comunităţilor, deoarece s-a manifestat un interes crescut pentru filosofie, literatură şi știinţe. O altă zonă în care s-au aşezat sefarzii a fost în jurul oraşului Bordeaux, unde au fost invitaţi de regele Ludovic al XI-lea pentru a resuscita comerţul francez cu Lumea Nouă. Regele le-a oferit sefarzilor privilegii pentru a se stabili în Bordeaux şi pentru a participa activ la comerţul în plină expansiune cu noile colonii. Fluxul de imigranţi evrei dinspre peninsula Iberică către Franţa a crescut în special după expulzarea din Portugalia şi după intensificarea activităţii Inchiziţiei portugheze. Sub regii Henric al II-lea şi Henric al III-lea, s-au acordat, respectiv confirmat, drepturile sefarzilor de a se stabili în Bordeaux împreună cu familiile şi servitorii şi bunurile acestora, asigurându-se, pentru respectivele familii, neamestecul în treburile interne. Autorităţile franceze au

preferat să închidă ochii la prezența evreilor în Franța, considerând mai important beneficiul adus de occupațiile comerciale pe care le întreprindeau⁹⁹.

Cu toate că, în anul 1614, regele Ludovic al XIII-lea a ordonat tuturor evreilor să părăsească regatul, evreii din Bordeaux au putut să continue să trăiască în prosperitate. Ba mai mult, comunitatea a crescut în număr de-a lungul timpului, în oraș localizându-se, în secolul al XVIII-lea, șapte sinagogi pentru serviciile religioase¹⁰⁰.

În afara acestor comunități, evreii s-au extins pe latura vestică a Franței până la Canalul Mânecii, așezându-se în orașe precum Nantes, La Rochelle, Rouen, Le Havre, și de asemenea, s-au împrăștiat în sudul Franței, în Toulouse, Montpellier, Marsilia. Majoritatea dintre acestea au evoluat în comunități bine structurate și localizate în cadrul orașelor. Chiar și la Paris este consemnată existența unei mici sinagogi în anul 1662. Statutul sub care au venit în Franța majoritatea evreilor a fost acela de *marrano*, adică de evreu convertit cu forță la creștinism. Nu se poate, bineînțeles, determina câți dintre aceștia îmbrățișau cu sinceritate creștinismul și câți îl adoptau din cauză că iudaismul nu era văzut cu ochi buni. În orice caz, o concluzie logică a acestui aspect ar putea fi că au fost cu mult mai numeroși cei care au îmbrățișat creștinismul de față, deoarece s-au reînăscut la iudaism de fiecare dată când au avut posibilitatea. Pentru multă vreme, evreii și-au botezat și înregistrat copiii la parohiile creștine și se căsătoreau la biserică pentru că, mai apoi, să oficieze, acasă, ceremonia evreiască de căsătorie. Aceste comportamente au continuat, de fapt, până în momentul când evreii au putut să își manifeste în mod deschis religia, adică până la Revoluția Franceză din 1789¹⁰¹.

Proporțiile imigrației cresc în secolul al XVII-lea când, conform recensămintelor, în Franța se aflau circa o mie de familii evreiești. Fiindcă numărul lor creștea din ce în ce mai mult, aceștia au început să abandoneze precauția și să revină, încet, la practicile religioase specifice. Comunitățile au început să se organizeze, să se ridice sinagogi. Spre finalul secolului, mulți dintre ei deja abandonaseră practica botezării copiilor și cununia

⁹⁹ Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 151.

¹⁰⁰ Basile Ginger, *France*, în *Avotaynu Guide to Jewish Genealogy*, p. 320.

¹⁰¹ Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 152.

religioasă la biserică, fie ea și formală¹⁰². Secolul al XVIII-lea le-a oferit evreilor o poziție din ce în ce mai stabilă, lucru dovedit de comunitățile din Bordeaux și Bayonne, care se autoguvernau după legi aprobate de către regalitate. Există un tip de organizare atât seculară, cât și religioasă, fiecare îndeplinind obiective ferme pentru viața comunității. Comunitatea din Bayonne era condusă de către *parnassim* (formată din trei persoane), alese de către o *junta* (consiliu de treisprezece persoane din care se alegeau cele trei persoane pentru *parnassim*). Doar în mod excepțional era convocată o Adunare Generală. Membrii *parnassim* erau cei care dispuneau de autoritatea cea mai mare în comunitate, deoarece rabinii, în mod teoretic, nu existau. Astfel că rabinii se ocupau strict de treburile religioase, membrii *parnassim* fiind cei care impuneau și colectau taxele atât pentru comunitate cât și pentru regalitate. Ei erau cei care organizau acte de caritate și îngrijirea săraciei¹⁰³.

Sefarzii nu au fost singurii evrei prezenți în Franța. Mai ales în Alsacia și Lorena se găseau evrei aşchenazi, care formau, de altfel, și comunitățile cele mai numeroase¹⁰⁴. Între aşchenazi și sefarzi au apărut neînțelegeri și critici, deoarece primii, deși erau de circa șase ori mai numeroși, nu beneficiau de dreptul de autoguvernare de care se bucurau sefarzii. Cu toate acestea, sefarzii nu au sprijinit mișcările de emancipare aşchenade, deoarece se temeau că vor pierde libertățile pe care ei le-au dobândit în fața autorităților franceze¹⁰⁵.

Marranii au ajuns destul de târziu în Țările de Jos, la circa un secol de la expulzarea din Spania (în 1579), însă a fost destinația vest-europeană cea mai propice pentru revenirea la iudaism a sefarzilor prigoniți. Nu s-ar fi spus acest lucru după primele desfășurări ale evenimentelor dintre sefarzi și autoritățile olandeze¹⁰⁶. Primul pas către Țările de Jos s-a făcut prin

¹⁰² *Ibidem*, p. 224.

¹⁰³ Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 153-154.

¹⁰⁴ În apropierea Revoluției Franceze, comunitatea din Alsacia, care era aşchenadă, număra circa 23000 de persoane. Acest număr trebuie raportat la numărul total al evreilor din Franța de la acea oră, care era de circa 40000. Cf. Ginger, *France*, în *loc. cit.*, p. 330.

¹⁰⁵ Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 155.

¹⁰⁶ Evreii și-au făcut intrarea atât de târziu în Țările de Jos deoarece le-a fost strict interzisă intrarea pentru o perioadă destul de îndelungată de timp. A existat chiar și un Edict de

Utrecht și Antwerp, apoi Amsterdam i-a adoptat pe evrei ca pe o comunitate înfloritoare. Ei au fost bine primiți deoarece autoritățile au considerat că sunt capabili să aducă beneficii economiei prin relațiile lor comerciale intense. Țările de Jos au reprezentat o regiune care, cel puțin din punct de vedere dinastic, au putut fi asociate, în secolul al XVI-lea, cu Spania, deci cu țara de origine a evreilor sefarzi¹⁰⁷.

Chiar dacă puteau acum să revină la practicarea iudaismului pe față, din cauza perioadei mari de timp petrecută în clandestinitate, multe dintre ritualurile religioase sefarde s-au pierdut, însă populația era dornică să reînvețe limba ebraică, tradițiile și practica religioasă. Aceștia au devenit „noii evrei”, care au întâlnit la Amsterdam un climat economic, politic și religios propice întemeierii uneia dintre cele mai mari și prospere comunități de evrei sefarzi¹⁰⁸.

Amsterdam a fost orașul vest-european cel mai primitor pentru evrei, atrăgând numeroși comercianți sefarzi. Aceștia au păstrat legături apropiate, în secret, cu comunitățile de evrei convertiți la creștinism din Portugalia, Franța, Germania, Peninsula Scandinavă și Lumea Nouă. Primele însemnări oficiale ale evreilor din Amsterdam sunt date din anul 1595, însă există dovezi cum că ar fi fost deja localizați în Amsterdam de mai mult timp. Evreii aveau asigurat dreptul de a-și practica liberi religia, în ciuda unor opoziții ale Bisericii Protestante și le era asigurat dreptul la proprietate și la viață. Totuși, nu erau cetăteni cu drepturi depline, în sensul că nu se puteau asocia nici unei bresle înființate de creștini¹⁰⁹.

În anul 1603, unele comunități de sefarzi comercianți primesc aprobația municipalității pentru practicarea iudaismului, cu condiția ca serviciul religios să nu aibă loc în sinagogi publice. S-a constituit, cu această ocazie, prima congregație sefardă din Amsterdam, care era cunoscută sub numele

Expulzare, în anul 1549, adresat noilor creștini veniți din peninsula Iberică. După unificarea Spaniei și a Portugaliei, în anul 1580, exodul către Țările de Jos a fost reluat, evreii începând, de această dată, să se stabilească pe aceste teritorii. Treptat, evreii și-au găsit locul și au început să fie acceptați. Cf. Cecil Roth, *A History of the Marranos*, New York, Sepher-Hermon Press, 1992, p. 239.

¹⁰⁷ Odette Vlessing, *The Netherlands, în Avotaynu Guide to Jewish Genealogy*, p. 437.

¹⁰⁸ Yosef Kaplan (editor), *Les Nouveaux-Juifs d'Amsterdam*, Paris, Éditions Chandeigne, 1996, p. 11-12.

¹⁰⁹ Roth, *A History of the Marranos...*, p. 243.

de *Bet Jacob*. După unele momente de criză din același an, soldate cu arestarea și interogarea rabinului Uriel în privința activității evreilor din oraș, ei își mută locul de întâlnire la marginea orașului și se constituie în 1604, în mod formal, într-o comunitate. Din cauză că nu primesc loc de cimitir, sunt obligați să efectueze acest ceremonial în apropiere de orașul Alkmaar. După constituirea formală a comunității, au venit din ce în ce mai mulți imigranți sefarzi, ajungându-se ca după doar zece ani să fie peste două sute de membri structurați în trei congegații. Faptul că ambasadorul marocan în Olanda era evreu practicant, i-a ajutat mult pe coreligionarii acestuia, pe care i-a putut îndruma la stabilirea lor în această comunitate. S-a reușit și achiziționarea de teren pentru un cimitir și pentru construcția primei sinagogi. Cea de-a doua congegație, numită *Neveh Shalom*, a fost înființată în anul 1608, datorită expansiunii comunității inițiale și din nevoia de organizare mai bună a comunității, conform cu noua sa dimensiune. Cea de-a treia congegație a primit numele *Bet Israel* și s-a format prin divizarea congegației *Bet Jacob*, din cauza unor neînțelegeri pe probleme de ritual. Relațiile dintre cele trei congegații au rămas însă bune, neexistând diferențe chiar atât de mari între ele¹¹⁰.

Datorită creșterii populației evreiești din cele trei congegații aflate în Amsterdam, acestea s-au organizat, în anul 1639, în *kahal*, forma de organizare întâlnită și anterior în comunitățile bine conturate de evrei. Cu această ocazie, cea mai mare dintre cele trei sinagogi a fost mărită pentru a putea face față în timpul serviciului religios la populația din ce în ce mai numeroasă. Evreii beneficiau de un sistem de colectare a taxelor și impozitelor pentru susținerea comunității. O altă formă de organizare pe care am mai întâlnit-o este *ma'amad*, un comitet format din șapte persoane. Aceștia aveau controlul deplin asupra comunității¹¹¹. Nu se admitea nici un fel de refuz sau împotrivire, scrisă sau verbală, la hotărârile acestui comitet. Sistemul de învățământ era unul foarte bine pus la punct. Copiii învățau în

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 247.

¹¹¹ De exemplu, nu se putea imprimă nici o carte fără aprobarea prealabilă a comitetului, în caz contrar, cei care nu se supuneau fiind excomuniți. De acest tip de sancțiune nu a scăpat nici cunoscutul filosof raționalist Baruch Spinoza, care a fost excomunicat de către comunitate în anul 1656. Cf. Chaim Raphael, *The Sephardi Story*, Londra, Vallentine Mitchell, 1991, p. 146-149; Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 151.

niște încăperi lângă sinagogă. În funcție de nivelul de pregătire, participa la unul dintre cele șase niveluri de învățământ, dintre care cel mai înalt era *iešiva*. Pentru sistemul de învățământ se colectau taxe anuale de la comunitate, în funcție de veniturile și de necesitățile fiecăruia. Comunitatea din Amsterdam a devenit din ce în ce mai puternică și mai organizată, preluând poziția de comunitate-lider în lumea sefardă occidentală¹¹².

Creșterea gradului de recunoaștere a comunității de evrei din Amsterdam nu a trecut neobservată nici de către regalitate. Membrii Casei regale de Orania au vizitat personal sinagoga portugheză, unde au avut un dialog prietenesc cu rabinul Menasseh ben Israel. Din cauză că evreii reprezentau un punct de atracție pentru vizitatori, Biserica Protestantă a luat măsuri ca sinagoga să nu mai fie vizitată și evreii să nu mai fie observați în timpul rugăciunilor de către curioși¹¹³.

Sinagoga portugheză a fost dată în funcțiune în anul 1675, fiind o construcție cu o valoare arhitectonică ridicată. Tocmai de aceea, aceste elemente arhitectonice au fost copiate de către comunitatea sefardă care s-a stabilit ulterior în Londra sau Curaçao. De altfel, cei din Amsterdam au fost de-a lungul timpului în relații extrem de apropiate cu comunitatea din Londra¹¹⁴.

În secolul al XVII-lea, putem vorbi de două mari comunități: cea sefardă, bogată și puternică, și cea aşchenadă, care în mare parte era sprijinită financiar de către prima, dar care urma să devină un important centru rabinic al Europei¹¹⁵.

Supremația comunității din Amsterdam asupra celorlalte comunități sefarde vest-europene este incontestabilă, deoarece a beneficiat de învățăți, medici, poeți și filosofi de mare valoare. Nicăieri în diaspora sefardă occidentală nu s-a întâlnit un pol de atracție atât de mare pentru sefarzi sau pentru „noi creștini” de origine iudee. Multe din rutele evreilor care rătăceau prin Europa au traversat invariabil orașul Amsterdam. Nici locuitorii acestui oraș nu au lăsat neobservat evenimentul auto-proclamării lui Sabbatai Zvi ca Mesia. Veștile venite din estul continentului despre activi-

¹¹² Roth, *A History of the Marranos...*, p. 247.

¹¹³ Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 161.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 161.

¹¹⁵ Vlessing, *The Netherlands*, în loc. cit., p. 437.

tatea lui Sabbatai Zvi erau primite cu entuziasm la Amsterdam de către comunitatea evreiască¹¹⁶.

Bunăstarea evreilor a depins în mare măsură și de bunăstarea orașului. Primul secol de după stabilirea sefarzilor în Amsterdam a fost unul de expansiune fără precedent. Unele familii evreiești au ajuns să fie chiar foarte bogate și influente în domeniul tutunului sau a diamantelor. Alte familii s-au bazat pe domeniul finanțier. Datorită relațiilor de rudenie pe care le aveau cu mulți comercianți localizați în diverse colțuri ale lumii, au putut asigura și un sistem internațional de creditare. De asemenea, sefarzii s-au evidențiat pe piața acțiunilor mobiliare, unde dețineau un sfert din acțiunile Companiei Indiilor de Est la finele secolului al XVII-lea. Comerțianții parcurgeau distanțe impresionante pentru acele vremuri pentru a face comerț cu Indiile de Vest, Brazilia sau America de Sud, întorcându-se din aceste expediții cu bogății impresionante. Comerțul internațional se baza, de asemenea, pe relațiile de familie, care permiteau rate de schimb a mărfurilor foarte scăzute, asigurând un preț avantajos la vânzare. Declinul a venit în secolul al XVIII-lea, perioadă marcată de numeroase dezastre economice, care au dus la sărăcie chiar și pe cei mai înstăriți oameni de afaceri evrei din Amsterdam. Totul a culminat cu cucerirea Olandei în 1794 de către Franța, eveniment care a tras mai tare înapoi viața economică a evreilor. Aceștia au rămas fideli Casei de Orania, deoarece se împotriveau primirii cetățeniei franceze. Rabinii se opuneau unui asemenea lucru deoarece considerau că, astfel, se va distrugă coeziunea comunității. S-a dovedit, în cele din urmă, că au avut dreptate. S-a instituit republica Batavă sub protecția franceză iar evreii au primit drepturi civile depline¹¹⁷.

Pe teritoriul Germaniei, cea mai reprezentativă comunitate sefardă a fost cea din Hamburg, formată, în principal, din membri ai comunității sefarde din Rouen, Franța. Aceștia, după ce portul și-a pierdut din importanță și orașul a început să decadă din punct de vedere economic, au început să se stabilească în Hamburg, un alt port important din punct de vedere comercial. Deși orașul era locuit în majoritate de protestanți iar evreii veneau în calitate de noi creștini, nu au fost întâmpinați cu o foarte

¹¹⁶ Roth, *A History of the Marranos...*, p. 249-250.

¹¹⁷ Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 164.

mare rezistență. Senatul a fost sesizat în legătură cu faptul că noii imigranți practicau religia iudaică în secret, însă nu a fost luată nici o măsură punitivă împotriva acestora. După circa trei decenii de la stabilirea evreilor în Hamburg, comunitatea număra deja 125 de familii. Ocupațiile pe care le întreprindeau erau suficient de productive, din moment ce evreii își permiteau să plătească, pe lângă taxele ordinare, și taxe extraordinare pentru trezoreria civică a orașului. Cu timpul, imigranții s-au dovedit a fi de o valoare intelectuală deosebită, făcându-și loc în elita societății¹¹⁸. Evreii mențineau în general legături comerciale cu Peninsula Iberică și se ocupau, de asemenea, de comerțul cu coloniile, de unde aduceau tutun, bumbac sau mirodenii. În anul 1619, când s-a înființat Banca din Hamburg a fost unul în care imigranții iberici au avut ocazia să iasă în evidență datorită cunoștințelor lor din domeniul finanțelor. La acest moment, deja evreii nici măcar nu mai afișau masca de creștini și practicau iudaismul fățiș. Au apărut, astfel, încă din anul 1610, trei sinagogi în oraș, iar în anul următor, comunitatea a cumpărat loc pentru cimitirul evreiesc. În anul 1612 au fost acceptați de către Senat să locuiască în mod legal în oraș, precum și să își desfășoare activitățile religioase nerestricționat, însă erau obligați să nu își manifeste credința în public. După serii consecutive de concesii acordate, în anul 1650 este aprobată și manifestarea în public a religiei iudaice¹¹⁹.

Sefarzii și aşchenazii care au sosit în teritoriile italiene s-au așezat separat unele de altele și totodată separat și față de evreii italieni. Fiecare participa la serviciul religios de la sinagoga comunității sale, însă în viața de zi cu zi aceștia se puteau amesteca și socializa fără restricții între ei. Cu timpul, diferențele dintre evrei au dispărut, comunitățile contopindu-se¹²⁰.

Momentul expulzării din Spania din 1492 a găsit teritoriile italiene fărâmițate. Acest lucru s-a reflectat și în modul de întâmpinare a valurilor

¹¹⁸ S-au remarcat personalități iberice, precum: Rodrigo de Castro, din Lisabona, care a servit ca doctor la Curtea Contelui de Hesse și care a pus bazele ginecologiei; unul dintre fii săi, André de Castro, a servit la Curtea Regelui Danemarcei iar celălalt fiu, Bendito de Castro, a servit la Curtea Reginei Cristina a Suediei; Samuel da Silva, din Porto, pe lângă pregătirea medicală, a fost și teolog; Socrul lui Samuel da Silva, Benjamin Musaphia, a fost om de știință, mistic și lexicograf, de asemenea a servit ca și cadru medical la Curtea lui Christian IV al Danemarcei. Cf. Roth, *A History of the Marranos...*, p. 228-230.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 228-230.

¹²⁰ *Ibidem*.

de imigranți sefarzi, atitudinea comunităților fiind diferită, de la o regiune la alta. În unele regiuni nu au fost primiti deloc, în altele li s-a permis să staționeze o vreme, pentru ca mai apoi să plece mai departe, în alte zone au fost tolerați datorită calităților lor comerciale și doar în câteva locuri au fost bineveniți și protejați de către Biserică¹²¹.

Evreii au ajuns în Anglia îndată după cucerirea Angliei de către William de Normandia, în anul 1066. Cei care au pătruns în Anglia au fost, cu foarte mici excepții, aşchenazi. Aceștia se ocupau, din cauză că nu puteau avea acces la unele îndeletniciri, în special cu cămătăria. Au dezvoltat însă, în Anglia, primul adevărat sistem bancar. Evreii se mai ocupau, de asemenea, de medicină și comerț, în limitele permise de către societatea de la acea vreme. Vreme de circa două secole, evreii au prosperat, chiar dacă au avut parte și de manifestări de ostilitate¹²² la adresa lor. Când acestea au escaladat până la un nivel care nu mai putea fi acceptat, în anul 1290, toți evreii au fost expulzați din Anglia de către regele Edward I. Cei care se opuneau plecării fie se converteau la creștinism, fie erau pasibili să fie omorâți¹²³.

Ultima mare comunitate din Vestul Europei, de evrei originari din peninsula Iberică, avea să se formeze la Londra. Primii evrei care au început să se reîntoarcă în Anglia au fost niște *marranos* portughezi, pe timpul Reginei Elisabeta I. Aceștia s-au așezat în Londra, trăind în clandestinitate, pretinzând a fi creștini, iar în particular practicând religia iudaică. Dintre acești portughezi, cei mai mulți sunt veniți din Amsterdam, ocupându-se cu comerțul dintre Anglia și Olanda. Acești evrei au avut oportunitatea să se stabilească la Londra, deoarece comerțul cu statele europene și cu coloniile, în timpul Reginei Elisabeta I, a luat un avânt considerabil. În aceste condiții, comunitățile de evrei spanioli și portughezi s-au dezvoltat¹²⁴.

¹²¹ *Ibidem*, p. 211; Raphael, *The Sephardi Story...*, p. 204.

¹²² A avut loc un masacru teribil al evreilor la York, în anul 1189 și de asemenea, atunci când aveau loc crime de o cruzime mai mare, evreii erau cei care erau acuzați de acestea. Cf. Anthony Joseph, *England and Wales*, în *Avotaynu Guide to Jewish Genealogy*, p. 308.

¹²³ Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 175; Joseph, *England and Wales*, în *loc. cit.*, p. 308.

¹²⁴ Joseph, *England and Wales*, în *loc. cit.*, p. 308; Roth, *A History of the Marranos...*, p. 256.

Comunitatea sefardă din Anglia a fost foarte îndeaproape susținută de către comunitatea din Amsterdam. Calea de reîntoarcere în număr mai mare către Anglia a fost găsită abia în secolul al XVII-lea. Complexul de împrejurări favorabile revenirii evreilor a fost numai decât speculat de către evrei, care au putut să revină după circa patru secole, în mod legal, în Anglia. În realitate, deși în mod oficial se cunoștea că, din punct de vedere legal, evreii nu mai puteau rămâne în Anglia după expulzarea din 1290, au fost mulți dintre aceștia (dintre care chiar evrei care s-au făcut remarcați prin erudiția lor în viață economică sau chiar la Curte) care au rămas și și-au continuat viața în mod aproape normal. Cu toate acestea, în mod oficial, nu exista nici un document care să consimneze tolerarea evreilor. Acest lucru se întâmpla în mod tacit. În plus, curențul religios puritan, care era la mare modă în Anglia, manifesta o atitudine filo-evreiască, favorabilă reprimirii evreilor în număr mai mare. Un artizan al reîntoarcerii evreilor a fost un *marrano* olandez, Manasse ben Israel, care s-a dus personal la Londra, unde i-a prezentat o petiție lui Oliver Cromwell, Lord protector, cerând abrogarea legilor care interziceau intrarea evreilor în țară. Oliver Cromwell s-a pronunțat favorabil acestei inițiative și a supus discuțiilor această petiție. S-a descoperit însă că nu exista nici o lege care să interzică evreilor intrarea în Anglia, deoarece ei au fost expulzați pe baza unui decret regal care îi privea explicit pe evreii care locuiau la acea vreme în statul englez, aşa că au putut să revină nestingheriți, odată ce această problemă de statut s-a clarificat. Din acest moment, fluxul de evrei imigranți către Anglia devine, în majoritate covârșitoare, sefard¹²⁵.

În anul 1657 regăsim, astfel, prima sinagogă evreiască în Londra, fondată de către spanioli și portughezi. Aceștia au fost primii evrei care și-au declarat fățuș religia, fiind la acel moment un act de curaj, mediul social fiind încă unul destul de ostil. Fluxul de sefarzi care căuta destinația Anglia nu a încetat, chiar dacă a avut intermitențe, până când instituția Inchiziției nu a fost complet abolită¹²⁶.

¹²⁵ Johnson, *O istorie a evreilor...*, p. 222-224; Raphael, *The Sephardi Story...*, p. 146 147-149; Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 151.

¹²⁶ Roth, *A History of the Marranos...*, p. 259.

Datorită creșterii numărului de evrei¹²⁷ prezenți în Anglia, comunitatea s-a organizat, apoi, pentru a se auto-guverna mai ușor. S-a impus o taxă pentru fiecare membru al congregației și s-au pus bazele unor organizații menite să ușureze viața în cadrul acesteia. Prima dintre acestea a fost dedicată serviciului de înmormântare. Au urmat cele cu specific caritabil, precum oferirea de zestre mireselor orfane de tată, școală pentru băieți, școală pentru fete, școală de novici și un spital cu maternitate și, ulterior, cu azil de bătrâni. De îndată ce comunitatea internă s-a consolidat, privirea s-a abătut și asupra comunităților mai puțin favorizate. Astfel, s-au strâns bani pentru a se răscumpăra evreii ținuți captivi în diferite zone ale lumii și pentru a ajuta comunitățile de oameni mai nevoiași din Ierusalim, Safed și Hebron¹²⁸.

Evreii care au revenit în Anglia au fost, în majoritatea lor, oameni cu o condiție socială și culturală foarte ridicată¹²⁹. Ocupațiile pe care le aveau erau din cele mai diverse, fiind bijutieri, armatori, comercianți de diferite mărfuri, sau având preocupări pentru partea de finanțe. Nu toți sefarzii erau, însă, foarte bine poziționați pe scara socială, unii dintre ei fiind săraci și ocupându-se de mici meșteșuguri, prost plătite de multe ori¹³⁰.

Evreii care au călătorit către Anglia au fost în mare parte absorbiți de către comunitatea din Londra, însă au existat cazuri în care au fost ajutați cu sume de bani pentru a putea să se îndrepte către țările din Lumea Nouă,

¹²⁷ Se estimează că populația evreiască în Anglia secolului al XVII-lea atingea circa 3000 de persoane, dintre care aproape toți erau concentrați în Londra sau în zonele imediat învecinate. În secolul următor, datorită sporului natural, dar și a migrației continue a populației evreiești dinspre statele europene mai puțin tolerante către Anglia, se înregistrează o populație evreiască de zece ori mai numeroasă. Cf. Joseph, *England and Wales*, în *loc.cit.*, p. 309.

¹²⁸ Roth, *A History of the Marranos...*, p. 261.

¹²⁹ Au existat familii foarte bine plasate în societatea englezescă, lucru care le-a permis atingerea unor funcții și poziții greu de imaginat. De exemplu, Benjamin Disraeli, la origine evreu, a ajuns Prim Ministrul al Angliei și a fost fondatorul Partidului Conservator. Moses Montefiore, un foarte prosper om de afaceri originar din Livorno, s-a retras la vîrstă de 37 de ani din afaceri și și-a continuat restul vieții ajutându-și coreligionarii săraci sau cu probleme. Pentru aceste fapte a fost apreciat de către Regina Victoria, care i-a oferit titlul de „Sir”, un lucru unic la acel timp, mai ales că Moses Montefiore era un evreu practicant. Cf. Gubbay, Levy, *The Sephardim – Their Glorious Tradition...*, p. 183-186.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 186.

din cauza creșterii peste așteptări a comunității. De asemenea, pe lângă sefarzii din Spania și Portugalia, au mai călătorit către Anglia și evrei din nordul Italiei, nordul Africii și Gibraltar. În anul 1680 este consemnată și funcționarea unei sinagogi aşchenade, tot în Londra. Exodul permanent al evreilor din diferitele regiuni ale lumii către Anglia a făcut ca nucleul sefard al comunității să se piardă, treptat. Scolul al XVIII-lea aduce chiar răsturnarea raportului de forțe dintre evrei, sefarzii ajungând să fie dominați numeric de către aşchenazi, care au acaparat și puterea și influența în mâinile lor. Reprezentarea sefardă în comunitatea evreiască începe să fie tot mai nesemnificativă în acest secol. Marele merit al acestei comunități în Anglia rămâne, totuși, deschiderea drumului pentru evrei către o țară interzisă pentru circa patru secole¹³¹.

În general, în ceea ce privește prezența sefarzilor în Europa Occidentală, lucrurile stau diferit decât în Spania medievală și în Imperiul Otoman al epocii pre-modernă și modernă. Dacă în primele cazuri putem vorbi despre o poziție, în ansamblu, pozitivă și de cooperare cu evreii, în vestul continentului european situația este cu mult diferită. Dacă am văzut înainte că sefarzii se puteau stabili aproape în orice localitate doreau și, cu mici excepții, nu erau constrânsi de nici o restricție, în țările occidentale excepțiile erau locurile unde evreii puteau să locuiască fără a fi goniți de comunitate. În plus, condițiile pe care le-au întâlnit au fost dintre cele mai variate, existând particularități nu doar de la țară la țară, ci și de la o provincie la alta. Vedem aşadar cum evreii prosperă în unele locuri, au ocazia să prindă rădăcini și comunitatea înflorește în consecință. Pe de altă parte întâlnim locuri unde evreilor le este interzisă stabilirea sau sunt izolați de restul societății în ghetouri. Cu toate aceste vicisitudini, sefarzii au continuat să existe și în vestul continentului, existând chiar și individualități care s-au făcut remarcate în diferite domenii culturale.

Putem, totuși, să spunem că prezența sefardă în diaspora prezintă anumite caracteristici similare, indiferent de locul în care au ajuns să se plaseze. Ar trebui remarcat, în primul rând, faptul că religia i-a păstrat în jurul unui nucleu de valori comune, pe care le-au perpetuat indiferent de societățile în care s-au așezat. Apoi ar mai trebui spus, tot legat de religie,

¹³¹ Joseph, *England and Wales*, în *loc. cit.*, p. 308; Roth, *A History of the Marranos...*, p. 270.

că i-a coagulat, din punct de vedere intelectual, în jurul limbii ebraice, pe care, deși nu o vorbeau în societate, nu au abandonat-o pentru efectuarea cultului religios, pentru studiul Cărții Sfinte sau pentru a lăsa în scris diferite scrieri ale cărțurilor. Am întâlnit, de asemenea, în colțuri diferite de lume, fie că a fost vorba de Amsterdam, Bordeaux, Alba Iulia sau Salonic, aceleași forme de organizare a comunității, având ca figură centrală înțe-leptul rabin. Nu în ultimul rând, un alt numitor comun a fost chiar limba spaniolă, pe care, încă o mai vorbesc anumite grupuri.

Așa cum am mai pomenit, sefarzii au jucat un rol important în istoria evreilor, dacă nu cumva cel mai important, până la Primul Război Mondial. În prezent, ei sunt dominați nu doar din punct de vedere demografic (doar circa 10% din cei circa 15 milioane de evrei sunt sefarzi) ci și din punctul de vedere al puterii exercitate sau al nivelului studiilor efectuate. Majoritari sunt, de departe, aşchenazii, care reprezintă ramura germană a evreilor, vorbitori de idiș. Aceștia, vreme de multe secole, au stat în umbra spectaculozității culturii și civilizației sefarde. Însă, din secolul al XVIII-lea, declinul sefard a început să se instaureze, mai ales fiindcă principalul „cămin” al acestora, Imperiul Otoman, era într-o profundă decădere, care a tras după el și populațiile care îl formau, printre acestea și cea mai mare comunitate sefardă. La această decădere a dus și faptul că, pierzându-și identitatea mai ușor decât aşchenazii, date fiind condițiile de exil la care au fost supuși, au fost mai ușor de asimilat de către comunitățile în care au trăit și cu care s-au contopit.

CAPITOLUL III

COMUNITATEA SEFARDĂ DIN BUCUREȘTI

III. a. Sefarzii din București în secolele XVI-XVIII

Evreii „spanioli” din Imperiul Otoman au pătruns în Țara Românească începând cu secolul al XVI-lea¹, ca negustori, medici, creditori ai domnitorilor români și agenți diplomatici. Datorită proximității teritoriilor Înaltei Porți, numărul sefarzilor stabiliți în Muntenia a cunoscut pe tot parcursul perioadelor premodernă și modernă un curs ascendent, direcția principală de imigrare fiind sud-nord. Sunt propuse și direcții secundare: est-vest (spre Oltenia) și nord-sud (din Transilvania, ca urmare a prigoanelor – fără ca lucrarea citată să precizeze exact despre ce astfel de evenimente este vorba)², dar credem că, în perioada respectivă, acestea trebuie privite cel mult ca rute circumstanțiale și extraordinare de tranzit, cu o contribuție mai redusă din punct de vedere demografic.

Unii dintre noii veniți au ocupat în scurt timp poziții importante, ajungând să devină intercesori între domnitorii pământeni și Istanbul: evreul Mignes mijlocise urcarea pe tron a lui Alexandru Lăpușneanu, la curtea acestuia este menționată prezența sefardului Don Iosef Nasi (1515-1579)³, Isac ben Iosef era în 1574 secretar al lui Alexandru Mircea, iar tragicul sfârșit al creditorilor evrei ai lui Mihai Viteazul este binecunoscut⁴.

Sefarzi au fost prezenți și în Moldova, mai întâi ca și comercianți (Haim Cohen, 1571), apoi stabiliți într-o comunitate de dimensiuni reduse, dar capabilă să suțină un rabin (Solomon ben Arayo, 1618) și aflată în

¹ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație*, Ediția a 2-a revăzută, București, 2004, p. 700; ***, *The Jewish Community of Bucharest*, Bucharest, 2007, p. 8.

² Silviu Costache, *Evreii din România. Studiu de geografie umană*, București, 2004, p. 61-63.

³ Don Iosef Nasi. *Ein Blatt aus der juedisch-rumaenischen Geschichte*, în „Almanachul evreesc ilustrat pentru România”, III, 1932, p. 86-87.

⁴ S. Costache, *Evreii din România. Studiu de geografie umană...*, p. 64.

continuă prefacere, deoarece reprezenta mai mult un emporiu pe drumul Lembergului. Cu siguranță, acești evrei de origine sud-dunăreană, se perindau cu mărfurile lor și prin Muntenia, în drumul de întoarcere spre Istanbul⁵, iar unii dintre ei s-au stabilit și în București, de unde puteau controla mai bine rutele economice de uscat și unde se simțeau mai în siguranță, fiind mai aproape de protecția trupelor turcești de la Dunăre.

Mentionarea primei comunități de sefarzi în București datează nu din anul 1559, cum greșit menționează unii autori contemporani⁶, ci chiar mai devreme, din 1550. Conform unui document din acest an, sefarzii bucureșteni apelau la rabinul Salonicului, Samuel de Medina, pentru rezolvarea unor disensiuni interne majore. În tristul caz la care făcea referire adresa lor, un Tânăr membru al comunității sefarde, (Iuda b. Gerson) dovedit ca hoț, fusese agresat de păgubiți (tot sefarzi: Iuda și Iosef Rufus) și, în cele din urmă, se pare, ucis de către aceștia în timpul „torturilor”. Deoarece se încercase încercarea unei sinucideri, membri eminenți ai comunității cereau rabinului să se pronunțe în această chestiune⁷. Problema era că rudele mortului aruncaseră vina asupra unui terț personaj: Iacob bar Habib, astfel că întreaga chestiune a fost prezentată rabinului Medina.

Este interesant de menționat și motivul pentru care intervenția respectivilor în favoarea Tânărului avusese loc (anterior omuciderii) „[...] căci altfel se poate întâmpla o nenorocire, să treacă la islamism, ori să facă un alt rău (făcându-și seama)”. Această reacție demonstrează gradul sporit de integrare a sefarzilor în lumea cosmopolită a Bucureștilor și fragilitatea graniței confesionale în asemenea situații – vinovatul putea încerca să găsească refugiu în trecerea la altă religie și, deci, în ieșirea de sub jurisdicția comunității mozaice și intrarea sub protectorat musulman (turcesc).

Cățiva ani mai târziu, în 1559, rabinul Joseph Koro (Karo) din Nicopole amintește din nou comunitatea sefardă bucureșteană, alături de alte mici grupuri ce locuiau în satele vecine capitalei. și această responsă este generată de un act violent: evreul Moise Vidal, trimis să recupereze o datorie a

⁵ Iorga, *Istoria evreilor în țările noastre*, București, Librăriile Socec et comp., 1913, p. 7-8.

⁶ Costache, *Ebreii din România. Studiu de geografie umană...*, p. 64.

⁷ M.A. Halevy, *Documente din secolul XVI cu privire la Comunitatea spaniolă din București, în „Sinai. Revistă pentru studii iudaice”*, I, 1926, nr. 4, p. 70; ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. I, p. 30-31.

fratelui său, fusese ucis în localitatea Dridov, autoritățile pământene implicându-se în ancheta privind pedepsirea vinovatului (debitorul român)⁸.

În secolul următor, comunitatea a continuat să prospere, dovedă stând apariția cimitirului evreiesc, care în secolul al XIX-lea mai păstra încă pietre tombale din această perioadă. Trebuie avut în vedere și faptul că, deși a existat un flux migrator aşchenad, sefarzii au constituit în București până în secolul al XVIII-lea comunitatea israelită majoritară demografic și predominantă material.

Această realitate s-a datorat și faptului că, spre deosebire de aşchenazi, care veniseră siliți de măsurile restrictive din Europa Centrală sau Rusia, sefarzii lăsaseră în urmă Imperiul Otoman de bună voie, căutând în Valahia nu siguranța, ci prosperitatea. Unii dintre ei veneau chiar din Dobrogea, din cetăți turcești precum Silistra, mânați de ocupățiile neguțătoreschi⁹. Deși au existat și în Țara Românească o serie de piedici legislative și chiar încercări de creștinare în perioada lui Matei Basarab (1632-1654), este evident că impactul real al acestora a fost prea mic pentru a dezrădăcina o comunitate deja bine organizată¹⁰ și susținută demografic de imigrări constante, după cum lasă să se înțeleagă relatările epocii¹¹.

În secolele XVII-XVIII cele două rituri erau organizate ca bresle, cu obligații financiare specifice față de autoritatea statală¹². Activitățile lor economice se încadrau în același regim al monopolurilor ce a caracterizat întregul ev mediu românesc și s-a perpetuat până în modernitatea târzie: în 1698, de exemplu, printr-un act emis de C. Brâncoveanu, toți producătorii de seu (evrei și neevrei) erau obligați să vândă doar lumânărarului domnesc, Hagi Vasile¹³. Tot atunci, condica cheltuielilor domniei îl menționează pe un „jidovul silitraru” – singurul furnizor de iarbă de pușcă pentru armatele Țării Românești¹⁴. O altă meserie practicată de evrei era medicina, stând mărturie în acest sens tot documentele emise în cance-

⁸ *Ibidem*, p. 71; *Ibidem*, p. 32-33.

⁹ Tudor Mateescu, *Evreii din orașul Silistra în timpul stăpânirii otomane*, în „*Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*”, III, 1998, p. 62-65.

¹⁰ Costachie, *Evreii din România...*, p. 64-65.

¹¹ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. I, p. 71.

¹² ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 1996, p. 55-56.

¹³ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. I, p. 129.

¹⁴ *Ibidem*, vol. II/1, p. 6.

laria brâncovenească, care îl amintesc pe medicul evreu Avram¹⁵. Însuși Constantin Brâncoveanu, în *Însemnări de taină*, amintește târguielile făcute cu „Maria ovreica”¹⁶. Aceste mici informații dispersate ne permit să concluzionăm că profilul ocupațional al sefarzilor bucureșteni era la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea deosebit de diversificat, că prezența lor se făcea simțită în multe ramuri ale comerțului și că raporturile lor cu autoritatea statală erau bune – toate acestea fiind și premise ale unui grad sporit de integrare în societatea românească.

După mazilirea și tragicul sfârșit al lui Constantin Brâncoveanu și a familiei sale, situația avea să se schimbe. Noul domnitor, Ștefan Cantacuzino, pentru a-și atrage popularitate și pentru a face uitat rolul jucat în trădarea predecesorului său, a inițiat o serie de măsuri, printre care s-a numărat și distrugerea sinagogii și interdicția ca evreii să se mai adune pentru slujbe. La intervenția unui lider sefard, Celibi Bally, aceste hotărâri sunt revocate¹⁷ – ceea ce arată că, probabil, ele nu fuseseră luate doar din populism, ci și pentru a obține foloase materiale din partea sefarzilor. În urma mișcării anti-religioase dezvoltate de Sabatai-Zevi și Frank, în secolul al XVIII-lea, unii dintre cei ce i-au urmat s-au hotărât a primi botezul creștin, astfel că, în 1759, printre cei ce se adresează în acest sens episcopului de Lemberg apar sefarzii: Esdras Israel Aaron Samuel de Czernee de Valaquia (Cerneți din Valahia) și Mazaco Iacob de Bukarest¹⁸

În secolele XVII-XVIII, evreii de rit spaniol bucureșteni locuiau, conform lui Constantin C. Giurescu, într-o zonă din Mahalaua Popescului – unde era amplasată și sinagoga¹⁹ – fiind suficient de bine organizați, încât să susțină nu doar instituția de cult, ci și o școală. O primă referire la comunitatea sefardă bucureșteană ca persoană juridică apare în 1730, când i se întărește existența printr-un hrisov al lui Nicolae Mavrocordat, probabil ca urmare a mijlocirii medicilor săi Daniel Fonseca și Mentes Bally²⁰.

¹⁵ *Ibidem*, p. 9.

¹⁶ *Ibidem*, p. 20.

¹⁷ *Ibidem*, p. 22-23.

¹⁸ Moses Gaster, *Literatura populară evreo-spaniolă*, apud „Almanachul evreesc ilustrat pentru România”, III, 1932, p. 48-49.

¹⁹ Constantin C. Giurescu, *Istoria Bucureștilor*, București, 1967, p. 358.

²⁰ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 2004, p. 801; Eugen Denize, *Relațiile româno-spaniole până la începutul secolului al XIX-lea*, Târgoviște, 2006, p. 47-48.

Încă din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, viața comunitară a evreilor din Țara Românească a fost condusă de un „hahambașa”, șeful suprem în chestiuni laice și religioase, cu drept de a judeca în spiritul legilor iudaice conflictele de mică amploare din interiorul comunității (cele mai importante erau de competență vel-cămărașului). Deși sediul hahambașiei era în Moldova, autoritatea instituției se extindea și asupra Țării Românești printr-un „vechil de hahambașa”, situația persistând până la desființarea definitivă din 1834²¹. Raoul Siniol are o altă viziune asupra organizării sefarzilor din Principate, considerând că ei nu au fost niciodată supuși hahambașiei, ci unui rabin din afară²².

În 1719 a fost confirmat rabin și hahambașa Naftuli Cohen (decedat la scurt timp după numire), urmat de fiul său Bețalel și de nepotul Isac²³, ultimul mort în 1777. Contestata dinastie a fost întreruptă de alegerea lui Mordehai ben Moise Haim, dar în 1793 Naftuli, fiul lui Isac a fost confirmat rabin și hahambașa, reînnodând firul genealogic. Fratele său, Șaim (Isaia) a fost ultimul reprezentant al familiei Cohen care a ocupat funcția de hahambașa, deoarece prin greșelile comise a compromis instituția și a contribuit la desființarea ei în 1834²⁴.

Un posibil vechil de hahambașa, rezident la București, a fost Isaia ben Bețalel, mort în 1763, membru al dinastiei Cohen. În 1775 ocupa această funcție un anume Pelet (Pilat), iar din 1783 va fi investit Iosif Simion, care va conduce comunitatea până în 1812, încercând să se desprindă de tutela Iașilor și numind vechili de hahambașă la Focșani, Craiova și Ploiești²⁵.

În mod ciudat, în relatările sale de la 1841-1842, Iuliu Barasch menționează că mica, dar înstărita comunitate sefardă din București nu era mai veche de cinci decenii²⁶. Puși în fața alegerii unei opțiuni interpretative, putem fie să ne rezumăm la un sceptic „sic!”, precum Harry Kuller, fie să

²¹ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/1, p. 83-87; Mihai-Răzvan Ungureanu, *Dispariția unei instituții: Hahambașia (II)*, în „*Studia et Acta Historiae Iudeorum Romaniae*”, III, 1998, p. 94-101.

²² ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/1, p. 95.

²³ *Ibidem*, vol. II/2, p. 52-53.

²⁴ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 1996, p. 66-67.

²⁵ *Ibidem*, p. 71; ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. II/2, p. 261.

²⁶ Kuller, *Opt studii despre istoria evreilor din România*, București, Hasefer, 1997, p. 296.

luăm în considerare posibilitatea unei sincope demografice la sfârșitul secolului al XVIII-lea, pe fondul războaielor rusoaustro-turce sau din alte motive (epidemii, măsuri de politică internă). Cu atât mai mult cu cât se cunoaște istoric faptul că Comunitatea evreo-spaniolă din București a fost înființată la 29 noiembrie 1731²⁷. Tot I. Barasch mai oferă indicii asupra spațiului de proveniență al sefarzilor: majoritatea erau veniți din Turcia europeană sau asiatică, dar existau și familii de rit spaniol provenind din Ierusalim sau, la cealaltă extremă, din Viena.

La fel ca în secolele anterioare, evreii se ocupau cu activități comerciale sau antreprenoriale. În 1753 și 1778, de exemplu, este amintit Pilat (Pelet) „starostele ovreilor”, care desfășura activități comerciale și arendase mai multe spații de la mănăstirea „Doamna Bălașa”²⁸. În calitate de staroste, el se ocupa de strângerea și plata contribuțiilor fiscale ale comunității, judeca în primă instanță cauzele ivite între membrii comunității și beneficia, în schimb, de unele scutiri de biruri, precum fumăritul și vinăriiciul. Era recompensat și printr-o contribuție a fiecărui cap de familie din comunitate²⁹. Funcțiile de staroste al evreilor și vechil de hahambașa erau deținute concomitent de aceeași persoană de-a lungul secolului al XVIII-lea.

Staroștii aveau un rol deosebit atât în reglarea relațiilor comunității cu autoritățile, cât și în păstrarea ordinii interne. Din acest motiv, orice abuz le diminua influența și putea genera proteste ample, cum s-a și întâmplat uneori³⁰.

Alteori, activitățile antreprenoriale ale evreilor исcau neînțelegeri cu pământenii, caz în care se apela la judecata domnească. În 1780, de exemplu, evreii Mieru și Isac intră în conflict cu Tetraade din București (grec după nume) din cauza arendării moșiei Piersica³¹. Trebuie menționat aici că, în fața tribunalelor domnești, evreii depuneau o formulă specifică de jurământ, a cărui ritual este detaliat precizat de actele domnești³². Alte

²⁷ *Bicentenarul comunității evreio-spaniole din București*, în „Almanachul evreesc ilustrat pentru România”, III, 1932, p. 63.

²⁸ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. II/2, p. 10-11.

²⁹ *Ibidem*, p. 133-134.

³⁰ I. Kara, *Din viața cotidiană a evreilor în Moldova și Țara Românească în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*, în „*Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*”, III, 1998, p. 57.

³¹ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. II/2, p. 198-199.

³² *Ibidem*, p. 466-467.

probleme erau generate de diferențele confesionale: printr-un decret domnesc din 1783, negustorilor evrei și armeni din București li se interzicea ținerea deschisă a prăvăliilor în zilele de sărbătoare ortodoxe³³. Nu lipseau nici violențele, mergând până chiar la omucideri: în anul 1790, feciorul lui Delibași Nicoli Maioru a fost arestat și acuzat de uciderea a șase negustori evrei, cu scopul de a-i jefui³⁴.

În privința vieții cotidiene și a mediului de viață a sefarzilor bucureșteni, mărturiile timpului concordă în a menționa locuințe neimpozante, vestimentație tradițională și un stil de viață conservator, axat pe respectarea calendarului comunitar. Nici chiar cei mai înstăriți nu căutau să se diferențieze din acest punct de vedere și să epateze, în principal de teama răbufnirilor antievreiești, dar și pentru a evita majorarea fiscalității³⁵.

Nu poate fi trecută cu vederea nici influența valorilor și a stilului tradițional de viață, care se făcea cu siguranță simțită chiar și printre sefarzii bogăți. Relevant în acest sens va rămâne textul lui I. Barasch dedicat descrierii sefarzilor din Valahia la începutul secolului al XIX-lea, căci autorul său surprinde o societate în schimbare, permitând cititorului să identifice atât aspecte ce țin de secolul al XVIII-lea, cât și adaptarea tinerilor sefarzi la modernitate³⁶.

³³ *Ibidem*, p. 250-251.

³⁴ *Ibidem*, p. 350-351.

³⁵ Kara, *Din viața cotidiană a evreilor în Moldova și Tara Românească...*, în loc. cit., p. 58-59.

³⁶ Iată cum sună textul lui I. Barasch, pe care îl reproducem aici după H. Kuller: *Israelitii spaniolo-portughezi emigrați din Orient sunt o congregație mai puțin numeroasă. Cei mai mulți au venit de peste Dunăre, din provinciile turcești ale Europei, din Constantinopole, Adrianopole, Salonic, Vidin, Rusciuc, Silistra, Varna, Belgrad și din alte orașe din Bulgaria și din Serbia, unii își trag originea direct din Levant (Smirna, Ierusalim, Damasc etc.). Ocupația lor principală este negoțul. Se află printre ei bancheri, manufacturiști și neguțători de grâne. Nu se sfârdesc între ei, au o poziție socială favorabilă și au relații cu clasele de sus ale țării. Portul spaniolilor, era la început cel turcesc, mai târziu s-a modificat și se aseamănă cu cel vechi al muntenilor, iar cei bătrâni mai poartă încă un costum lung oriental. Chachamul (rabinul) comunității spaniole din București ca și vice-chachamul mai poartă încă costum turcesc. Tinerimea spaniolă a adoptat portul francez. Fetele se poartă europenește până la nuntă, dar când se căsătoresc își acoperă părul cu o bonetă (fes) roșie, care este împrejmuită cu un șir de monede, întocmai ca în Orient. [...] Bărbății aduc în casă cele necesare, femeia stă mai mult în casă. Există un respect deosebit acordat femeilor. Soția este considerată ca o adevarată regină. Totuși femeia nu se amestecă în treburile bărbatului, nu se ocupă nici cu educația copiilor. Apatia spirituală o rezolvă mergând laolaltă mai multe spaniole la un feredeu cu aburi turcesc unde se scaldă împreună, se odihnesc și petrec o zi adevarat orientală. Femeile au o frumusețe frapantă, bărbății au trăsături fine. Lima spaniolă*

Sintetizând evoluția comunității sefarde bucureștene în secolele XVI-XVIII putem observa că timp de trei secole aceasta s-a întărit administrativ (probabil pe fondul unei creșteri demografice și a sporirii rolului economic) și a reușit să mențină, cu mici excepții, relații bune cu autoritățile statului, fie că a fost vorba de domni pământeni sau de fanarioți. Au existat și momente tensionate, sunt identificate documentar și acte de violență, dar niciuna dintre acestea nu lasă să se întrevadă depășirea limitelor unui anti-iudaism latent, generat de alteritatea confesională mai degrabă decât de interese politice și ideologie.

Din păcate, nu avem date despre dimensiunea demografică a comunității, însă știm că aceasta era suficient de mare și de înstărită încât să susțină la 1730 o sinagogă și o școală primară de fete și băieți (Talmud Tora). Ca structură profesională, sefarzii bucureșteni erau în marea lor majoritate negustori, zarafi, meșteșugari (giuvaergii, sticlari, blânari, ceaprazari) sau antreprenori-arendatori.

III. b. Organizarea comunitară și raporturile cu autoritățile (sec. XIX-XX)

În mod tradițional nu au existat restricții de așezare pentru evrei în Țările Române, cu atât mai puțin în București, ei bucurându-se de libertatea exercitării cultului și a ritualurilor religioase, a comerțului (cu excepția nefericitelor și efemerelor măsuri ale lui Ștefan Cantacuzino)³⁷, meseriilor și chiar de dreptul de a avea unele proprietăți în mediul urban. În 1813, spre exemplu, prin hrisov domnesc se întărește posesiunea lui Leib ovreiu asupra unui loc din mahalaua Sf. Vineri, cu condiția să nu ridice pe el sinagogă, măcelărie sau școală evreiască³⁸.

Au existat și perioade de prigoană, dar ele au fost de scurtă durată și reduse în intensitate. Atunci când asemenea atitudini se agravau, chiar

(ladino) este un dialect castilian, amestecat cu cuvinte evreiești și elemente turcești. Evreii spanioli intră rar în legătură de căsătorie cu cei leho-nemți. Spiritul exclusivist se va vedea și în aceea că au cimitirele separate. De menționat: pietrele supulcrale la spanioli sunt culcate pe mormintele lor, de vreme ce la evreii lehi stau la capătul mormântului ca la toate popoarele europene. În Moldova se pun 2 pietre (tom și mațeva) din care una se află culcată și cealaltă ridicată. Cf. Kuller, *Opt studii despre istoria evreilor din România...*, p. 306-307.

³⁷ Ibidem, p. 58.

³⁸ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/1, p. 395.

autoritățile, însuși Domnitorul, au luat măsuri pentru a opri nejustificatele răbufniri antievreiești ale multimii amăgite de zvonuri privind crime rituale. În 1801, domnitorul Alexandru Constantin Moruzi a intervenit personal pentru a opri un pogrom soldat cu 128 morți³⁹. În 1804, Alexandru Ipsilanti a cerut Mitropolitului Dositei Filitti să lămurească poporul în privința acuzelor de crimă rituală, pentru a se evita conflictele⁴⁰. Situația evreilor, expuși abuzurilor poporului de rând – lipsit de educație și ușor influențabil –, a fost constată și de călătorii străini ai timpului: „Evreii, care sunt în număr de cinci sau șase mii în Valahia, se bucură de asemenea de o mare libertate din partea guvernului pentru exercitarea cultului lor, în schimb sunt expuși, ca peste tot în altă parte, insultelor poporului de jos”⁴¹.

Principala obligație pe care o aveau sefarzii era aceea de a-și plăti dările față de Vistierie. Ca subordonare juridică ei erau „hrisoveliți” (supuși Domnitorului) sau „sudiți” (supuși unei autorități externe). Evreii pământeni erau organizați într-o rețea de comunități supuse Domnitorului, având personalitate juridică și funcționând în baza unui hrisov domnesc. Toate hotărârile și acțiunile interne ale obștii israelite trebuiau aprobate de Domnitor. Conducătorii comunității erau întăriți prin hrisoave, având în schimb obligația de a asigura bunele relații cu autoritatea, mai cu seamă plata dărilor⁴².

În schimb, aceste comunități aveau dreptul de a se autoadministra sub conducerea hahambașei sau a vechilului de hahambașa. Pe fondul decăderii instituției hahambașiei au apărut și măsuri arbitrale ale autorităților. Spre exemplu, în 1812, administrația militară rusă a impus un staroste german în fruntea comunității evreiești bucureștene, fapt ce a generat protestele comune ale sefarzilor și aşchenazilor⁴³. La polul opus, în anul 1823, starostele ambelor comunități a fost numit de către Agenția Austriacă din București (Anschen Breyer), dar se pare că alegerea a satisfăcut toate părțile, căci s-a păstrat chiar o adresă de mulțumire pentru numirea respectivă. Același act arată că aşchenazii îi plăteau starostului 900 lei pe an, în timp ce

³⁹ *Ibidem*, p. 284-287.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 307.

⁴¹ M.A. Halevy, *Comunitățile evreilor din Iași și București până la 1821*, București, 1931, p. 102.

⁴² ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/1, p. 60.

⁴³ *Ibidem*, p. 356.

sefarzii doar 600⁴⁴. Acest din urmă amănunt indică un dezechilibru de avere, sugerând că aşchenazii câştigau mai mult decât sefarzii. Dar în același timp, dacă luăm în considerare informațiile lui Barasch despre cei câțiva evrei spanioli deosebit de bogăți, ajungem la concluzia că diferența de impozit reflectă și o diferență demografică pronunțată în favoarea evreilor „germani”.

O serie de restricții au fost impuse evreilor din Țara Românească și implicit celor din București în prima jumătate a secolului al XIX-lea: s-a introdus obligativitatea construirii sinagogilor din lemn (nerespectată însă cu strictețe), s-a fixat depărtarea acestora față de biserici, s-a interzis repararea sinagogilor aflate în apropierea unor biserici. Alte norme priveau activitățile de negoț, mai cu seamă categoriile de mărfuri care le erau permise spre comercializare. Codul Caragea nu conținea măsuri explicit antisemite, ci doar restricții pentru necreștini la proprietatea moșilor, viilor și țiganilor⁴⁵. Primele măsuri ce pot fi caracterizate ca antievreiești în sens modern au fost introduse abia prin Regulamentele Organice. Cu toate acestea, regimul fiscal al evreilor din Țările Române nu a fost la fel de opresiv ca în restul Europei, ei plătind în comun o singură taxă, intitulată „*tacsia jidovilor*”, ce era vărsată Vistieriei⁴⁶.

Principala sursă de venit a comunității era reprezentată de gabelă (taxa pe tăierea rituală de animale și păsări). Din veniturile acesteia erau întreținute așezămintele și instituțiile comunitare și tot din acești bani se plăteau și dările către stat. Prințul hrisov domnesc din anul 1817 – care relua și întărea probabil măsuri anterioare – dreptul la tăierea rituală era acordat exclusiv evreilor pământeni, urmând ca evreii sudiți să cumpere carnea de la aceștia⁴⁷.

Spre deosebire de evreii din spațiile occidentale, sefarzii din Muntenia nu au fost supuși unor restricții vestimentare și nu li s-au impus semne distinctive. Știm despre ei că purtau hainele populare românești, cu excepția bătrânilor și a personalului sinagogii, care nu renunțaseră la veșmintele

⁴⁴ *Ibidem*, p. 492-493.

⁴⁵ Ioan Palade, *Codul Caragea*, București, Editura Librăriei Leon Alcalay, 1907, anexa II, p. IV.

⁴⁶ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/1, p. 61-65.

⁴⁷ Joseph B. Brociner, *Chestiunea israeliților români, Partea I-a până în anul 1848*, București, 1910, p. 205-206.

turcești. La 1841-1842, tineretul începuse chiar să adopte costumul „nem-tesc”, dovedă a racordării la curentele și transformările modernizatoare prin care trecea în acea perioadă întreaga societate din Principate. Această delimitare vestimentară în funcție de generație se regăsea și la femei, singurul accesoriu tradițional păstrat de către sefardele tinere fiind „*fesul și băsmăluța, ce o învârtesc în jurul capului*”⁴⁸.

Anumite restricții apar, altele sunt perpetuate, odată cu Regulamentele Organice: evreilor li se interzicea să dețină în proprietate spații locuite, sunt supuși unui nou sistem de impozitare, iar copiii evrei sunt acceptați în școlile publice, dar cu condiția de a renunța la hainele tradiționale⁴⁹. Deși aparent antievreiești, aceste măsuri au și un caracter modernizator și credem că ele trebuie privite mai degrabă ca manifestări ale curentului reformist ce tindea să rupă Principatele Române de formele medievale, decât ca măsuri de prigonire a evreilor. De altfel, aceleași Regulamente Organice conțineau și prevederi pozitive, printre care cea care permitea evreilor să muncească în aceleași condiții ca și locuitorii români.

În București, funcționau la începutul secolului al XIX-lea trei mari comunități israelite: Obștea Evreilor Lehi Pământeni (așchenadă), Obștea Evreilor supuși străini (majoritatea așchenazi, supuși austrieci) și Comunitatea Sefardă, aceasta din urmă inferioară numeric, dar decisă să se impună ca factor decizional în chestiunile de interes comunitar⁵⁰. Deoarece au existat o serie de probleme interne, în 1832, după desființarea instituției hahambașiei, se ia decizia unei reorganizări. Pentru strângerea dărilor și rezolvarea problemelor interne a fost desemnată o comisie de patru persoane, doi așchenazi și doi sefarzi, iar deciziile judiciare importante cădeau în seama Vorniciei Bucureștilor⁵¹. Alături de sefarzii din București, alte comunități ale evreilor spanioli, a căror existență s-a perpetuat până după 1900, au funcționat la Brăila⁵², Călărași, Constanța, Craiova, Giurgiu, Turnu-

⁴⁸ Kuller, *Opt studii despre istoria evreilor din România...*, p. 297.

⁴⁹ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/2, p. 22-23.

⁵⁰ Teșu, Solomovici, *Istoria evreilor din România. 2000 de ani de existență*, Vol. 1. București, Editura Teșu, 2007, p. 91.

⁵¹ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/1, p. 89-91.

⁵² Kuller, *Opt studii despre istoria evreilor din România...*, p. 295.

Severin și Ploiești (aici fiind ridicată chiar o sinagogă sefardă), precum și, posibil, la Slatina și Turnu-Măgurele⁵³.

Obștea sefardă a funcționat ca persoană juridică „de facto”, împlicându-se direct în soluționarea problemelor membrilor săi. În 1832, spre exemplu, obștea protestează oficial într-o scrisoare adresată generalului Pavel Kiseleff împotriva unei decizii judecătoarești care obligase un negustor iudeo-spaniol (Aaron Natan Levy) să presteze jurământul înjositor impus evreilor⁵⁴. Șase ani mai târziu, în 1838, obștea sefardă mulțumește însă domnitorului Alexandru Ghica pentru „grija părintească” pe care a purtat-o întregului popor și, implicit, evreilor. La atitudinea benevolentă a domnitorului trebuie să fi contribuit și ajutoarele financiare acordate statului de către Hilel Manoah, care a fost, de altfel, răsplătit și personal de către domnitor printr-o „carte de mulțumire” și o gratificație financiară⁵⁵.

Faptul că Hilel Manoah și Solomon Halfon, doi dintre cei mai prestați membri ai comunității, se aflau printre beneficiarii monopolurilor statului⁵⁶ indică atât statutul lor personal, cât și situația pozitivă în care se afla comunitatea pe care o reprezentau. De multe ori serviciile lor nu reprezentau simplă neguțătorie, ci țineau de interesele financiare majore ale Țării Românești (cum ar fi schimburi valutare sau cumpărarea de monedă mică pentru fluidizarea comerțului)⁵⁷, ceea ce explică considerația de care se bucurau în cercurile domniei.

Obștea sefardă a încercat să perpetueze aceleasi relații amiabile și cu domnitorul Gheorghe Bibescu, mărturie în acest sens stând chiar relatările din presa vremii despre manifestările oficiale prilejuite de reîntoarcerea domnitorului în capitală, în 1845⁵⁸. În același registru al *captatio benevolentiae* poate fi enumerată, tot în 1845, invitarea șefului Departamentului Trebilor Dinăuntru, Barbu Știrbei, de a patrona moral noua sinagogă sefardă construită în mahalaua Popescului, numită Sinagoga Păcii⁵⁹. Invitația,

⁵³ ***, *Ebreii din România în secolul XX. 1900-1920: Fast și nefast...*, vol. II, p. 484-485.

⁵⁴ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/2, p. 37-38.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 150-151, 174.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 176.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 300-301.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 396.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 401-402.

adresată oficial de către președintele obștii sefarde, Iancu Cohen, lasă să se întrevadă, totuși, și sentimentul de insecuritate ce domina comunitatea, de vreme ce și-l aleseră patron pe însuși ministrul de interne al timpului.

Dincolo de această organizare obștească, necesară relațiilor cu autoritățile și cu alte comunități, organizarea internă neoficială pare să se fi concentrat, conform lui I. Barasch, în jurul familiei. Era preferat modelul unei familii mult extinse, condusă de cel mai în vîrstă dintre membri, urmat de mamă, apoi de fratele mai mare. Modelul, tradiționalist prin excelență, presupunea o strictă ierarhizare și o disciplină familială care se răsfrângea și în viața economică: „*Copiii exercită afacerea tatălui pe socoteală comună, așa că familia formează o singură casă, chiar din punct de vedere economic. Toti mănâncă la aceeași masă [...]*”⁶⁰.

Femeile nu luau parte la viața economică, situație deosebită de cea a așchenazilor, iar divorțurile reprezentau o absolută raritate, I. Barasch necunoscând vreun astfel de caz în ultimii cincizeci de ani de existență a comunității. Tot relativ la condiția femeii, același autor relatează că, deși respectate, ele erau excluse atât din viața economică cât și din sistemul educativ, rolul lor fiind pur familial, iar printre puținele forme de socializare se număra frecventarea în grup a băilor turcești, unde puteau petrece o zi discutând cu prietenele lor⁶¹.

Zona rezidențială a sefarzilor a fost inițial în Jignița (mahalaua Popescului), de aici iradiind înspre Văcărești, pe actualele străzi Labirint, Pitagora, Udricanî și înspre Sfântul Gheorghe Vechi. La sfârșitul secolului al XIX-lea comunitatea sefardă locuia pe străzile Sf. Ioan Nou, Spaniolă și Negru Vodă, statutul social și potența financiară ieșind în evidență prin specificul locuințelor: curate, luxoase, cu curți asfaltate⁶².

La fel ca peste tot în Europa, evreii bucureșteni, inclusiv sefarzii, s-au implicat în evenimentele de la 1848, impulsionați și de ideile Proclamației de la Islaz⁶³, sperând ca victoria ideilor democratice să le aducă recunoașterea drepturilor civile și politice, speranțele lor sfârșindu-se însă odată cu

⁶⁰ Kuller, *Opt studii despre istoria evreilor din România...*, p. 298.

⁶¹ *Ibidem*, p. 308.

⁶² ***, *The Jewish Community of Bucharest...*, p. 10-11.

⁶³ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/2, p. 492-493.

intrarea armatelor turcești în țară. În timpul revoluției de la 1848 sefardul Davicion Bally și soția sa au purtat în paginile „Pruncului Român” o campanie publicistică în favoarea emancipării politice a evreilor. Mai mult, a ajutat cu bani guvernul revoluționar⁶⁴. Un alt sprijinitor sefard al revoluționarilor a fost și bancherul Hillel Manoah, numit în 14 iulie 1848 membru al Sfatului Orășenesc București⁶⁵.

Jumătatea secolului al XIX-lea a fost momentul în care s-au ridicat economic și social câteva importante familii sefarde: Manoah, Bally, Halfon, Elias. Membrii acestora, mari bancheri și comercianți, au reprezentat un sprijin financiar important pentru Principate și pentru Tânărul stat român de după 1859. Această poziție le-a permis accesul direct la cei mai importanți factori de decizie politică, influență pe care s-au străduit să o folosească în obținerea drepturilor civile pentru întreaga comunitate. În final, donațiile făcute conaționalilor, dar și statului sau Academiei Române, s-au dovedit mult mai utile decât lobby-ul pentru emancipare, care nu a reușit să răstoarne prejudecățile epocii⁶⁶.

Aceeași chestiune a drepturilor civile și politice a fost ridicată de diaspora evreiască în timpul negocierilor diplomatice ce au precedat unirea Principatelor. Succesul a fost însă limitat, deși se pare că Alexandru Ioan Cuza ar fi fost dispus să recunoască, în final, ștergerea oricărora diferențe ce aveau la bază religia⁶⁷. Istoria emancipării evreilor români a făcut obiectul mai multor lucrări ale unor reputați specialiști⁶⁸, nefiind aici locul revenirii asupra ei, decât în măsura în care ea a interferat cu comunitatea sefardă. Însă lipsa unei arhive a comunității face ca această categorie de informații să se păstreze doar accidental, în presa timpului.

După 1859, comunitatea israelită-spaniolă a reușit să se țină la distanță de conflictele interne ce au dus în final la dizolvarea „Obștii Evreilor Lehi”,

⁶⁴ *Ibidem*, p. 503; Solomovici, *Istoria evreilor din România. 2000 de ani de existență...*, vol. I, p. 89

⁶⁵ Carol Iancu, *Evreii din România 1919-1938. De la emancipare la marginalizare*, București, 2000, p. 75; Solomovici, *Istoria evreilor din România. 2000 de ani de existență...*, vol. I, p. 89.

⁶⁶ Solomovici, *Istoria evreilor din România...*, p. 97-101.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 94.

⁶⁸ Printre cele mai recente contribuții în limba română: Carol Iancu, *Evreii din România (1866-1919). De la excludere la emancipare*, București, 2006; Idem, *Lupta internațională pentru emanciparea evreilor din România. Documente și mărturii*, vol. I-II, București, 2004.

ieșind în evidență prin personalitățile sale și în 1877-1878 prin aportul adus în Războiul de Independență. Au participat pe front și medici (Cociu, Iarsy, Tury, Aziel etc.) alături de soldați, iar directorii de bancă Mihai Daniel (la Iași) și Hilel Manoah (la București), alături de *Curtea israelită spaniolă de împrumuturi gratuite*, au susținut finanțar trupele române, fiind decorați pentru meritele lor⁶⁹. Din păcate, încetătenirea și drepturile civile așteptate nu au fost acordate decât selectiv, în condițiile știute și descrise de istoriografia problemei. Mai mult, s-a recurs la soluția violentă a expulzării unor lideri de opinie evrei, printre care și eruditul sefard Moses Gaster, care a fost expulzat în 1885, după ce i se refuzaseră repetat cererile de împărtățire, devenind ulterior șef-rabinul sefarzilor din Marea Britanie⁷⁰.

Influențele sefarde s-au făcut simțite în România chiar prin intermediul unor importante personalități așchenade, precum Iuliu Barasch. Acesta din urmă, discipol al sefardului italian Samuel David Luzzatti⁷¹, a promovat emanciparea tuturor evreilor români, indiferent de rit, prin publicațiile sale periodice și în scările sale. Un alt ziar destinat luptei pentru emancipare a fost și „L'Echo Danubien”, redactat în 1865, la Galați, de către Sigismund Carmelin. Numărul organelor de presă evreiești care militau în acest scop a fost, de-a lungul secolului al XIX-lea, mult mai numeros, dar rareori sefarzii apar menționați printre membrii colegiilor redacționale⁷².

Spre sfârșitul secolului al XIX-lea, conducerea comunității sefarde a fost preluată de o nouă generație, mai apropiată de spiritul Haskalei și mai deschisă spre ideile acestui curent. Președintele comunității era bancherul Solomon I. Halfon, iar printre membrii comitetului de conducere se numărau: Avraham Elias, medicul Dr. Alexandru Cohen-Cocciu, Menahem Mircuș, Elias Israel Cohen, Haim Russo, bancherul Moscu Așer⁷³.

⁶⁹ Iancu, *Evreii din România 1919-1938...*, p. 75; Adolf Stern, *Din viața unui evreu român*, București, Tipografia Progresul, 1915, p. 204-205.

⁷⁰ Solomovici, *Istoria evreilor din România...*, I, p. 132-133.

⁷¹ M. Schwartzfeld, *Presă evreo-română dela primele începuturi până la 1890*, în „Almanachul evreesc ilustrat pentru România”, III, 1932, p. 106.

⁷² *Ibidem*, p. 107.

⁷³ Lucian-Zeev Herșcovici, *Între specific și general: mișcarea iluministă (Haskala) și procesul de modernizare în rândul evreilor sefarzi din România*, în „*Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*”, VIII, 2003, p. 39.

În 1909 a luat ființă la București Uniunea Evreilor Pământeni, prima formă de organizare modernă a israeliților români, care transgresa diferențele de rit. Din Comitetul Central al U.E.P. au făcut parte și sefarzii S. I. Halfon și Moses Gaster (aflat în exil)⁷⁴. Cu doar un an înainte, comunitatea sefardă din București și-a făcut public noul statut organizatoric, document aflat la dispoziția cercetătorilor în colecțiile de izvoare privind istoria evreilor, alături de componența structurilor de conducere sefarde⁷⁵.

La fel ca majoritatea evreilor din România, sefarzii s-au implicat de la început și în efortul de participare a României la Marele Război, văzând în conflagrația mondială cel mai propice moment pentru a-și demonstra atașamentul civic, în vederea obținerii mult-speratei emancipări. Iată, în acest sens, cum sună apelul la înrolare al Comunității sefarde din București: „Ceasul mult așteptat a sosit. La chemarea trâmbițelor în miez de noapte, toată suflarea românească aleargă la arme ca un singur om, gata să-și jertfească cu dragă inimă fericirea lumească și viața pentru înfăptuirea desăvârșită a României Mari, una și nedespărțită... Am trăit aici veacuri, muncind și agonisind în mijlocul românilor atunci frați de suferință, iar cu laptele doicilor române am supt dragoste pentru țară și dulcea ei vorbire. Ne calcă deci datoria ca, în zilele întunecate dar pline de slavă întăritoare ce vor urma, să dăruim țării, care ne oblăduiește și adăpostește osemintele scumpilor noștri înaintași, liniștea și sângele nostru. Gândiți-vă că, luptând pentru dânsa, luptați pentru neamurile slabe, sugrumate veacuri de-a rândul. Războindu-ne pentru dânsa, vă războiți împotriva disprețitorului orgoliu unit cu forța întru încătușarea libertății popoarelor”⁷⁶.

Printre combatanți s-au numărat numeroși evrei, desigur și sefarzi, precum căpitanul Lazăr Mendel, decorat cu „Steaua României” pentru curajul cu care a condus o șarjă de cavalerie în 1917. În aceeași perioadă, sprijinul diplomatic oferit de diaspora israelită occidentală a reprezentat un atu important în evoluția evenimentelor ulterioare anului 1918. Printre marii susținători ai cauzei românilor (și, desigur, a emancipării evreilor din

⁷⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁷⁵ ***, *Evreii din România în secolul XX. 1900-1920: Fast și nefast într-un răstimp istoric...*, I, p. 273-276, 282-283.

⁷⁶ ***, *Evreii din România în războiul de întregire a țării 1916-1919...*, p. 10.

România) s-a aflat și exilatul Moses Gaster, care ocupa în acel moment funcția de șef-rabin sefard în Marea Britanie⁷⁷.

Conducătorii sefarzilor bucureșteni: rabinul Niemirower, I. Cohen-Lânaru și I.D. Bally, au sprijinit încă de la început angajamentul coreligionarilor în conflagrație, îndemnându-i să-și facă datoria de cetăteni ai statului român în speranța că „vor fi câștigat pentru parte din odraslele lor respectul și emanciparea deplină în mijlocul popoarelor”. În paralel, comitetele israelite au colectat ajutoare semnificative, în bani și materiale, pentru ostașii de pe front⁷⁸.

Printre eroii căzuți în războiul de reîntregire s-au numărat și evrei sefarzi, o parte dintre ei cu studii superioare – membri ai unei elite care lupta, cu siguranță, nu doar pentru emancipare, ci și purtă de un sincer filon patriotic. Dintre ei pot fi amintiți medicii: Carol Marcus, Isidor Solomon, Meyer Levy, Mauriciu Nissescu, precum și numeroși alți soldați, subofițeri și ofițeri morți la datorie, ale căror nume pot fi identificate în listele publicate de cercetătorii subiectului⁷⁹. La sfârșitul războiului, prin sacrificiul lor, dar și în condițiile presiunilor internaționale și a unei susținute activități a comunităților evreiești, în 1919 guvernul României a acceptat legiferarea acordării de drepturi civile și politice evreilor români⁸⁰.

În perioada interbelică, statutul cultului mozaic a fost recunoscut prin Legea din 1928, Ministerul Cultelor fiind organismul statal îndreptățit să ia și să aprobe măsurile de cuviință pentru organizarea religioasă a evreilor. Erau recunoscute trei rituri: neolog, ortodox și sefard. Conform articolului 72 al Constituției, s-a decis reprezentarea în Senat a cultului prin șef-rabinul comunităților evreiești⁸¹. De asemenea, prin Legea pentru unificare administrativă s-a decis că un reprezentant al cultului cel mai numeros dintr-o localitate urma să devină consilier de drept, însă această măsură avea un impact mai mare în Moldova și nu a implicat sefarzi. În 1942, a fost înființată, din ordinul mareșalului Antonescu, Centrala Evreilor

⁷⁷ *Ibidem*, p. 11-15.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 32, 38.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 72, 167sqq.

⁸⁰ Iancu, *Lupta internațională pentru emanciparea evreilor din România. Documente și mărturii...*, vol. I (1913-1919), p. 9-33.

⁸¹ *Constituția nouă, votată de adunarea națională constituentă în ședințele de la 26 și 27 martie anul 1923*, Craiova, Scrisul Românesc, 1923, p. 18.

din România, instituție care urma să coordoneze toate activitățile legate de exercitarea cultului și de relațiile evreilor cu statul⁸².

Comunitățile sefarde au fost recunoscute de facto imediat după Primul Război Mondial, însă de jure abia prin legea din 1928. În acel an, între 25-27 decembrie, a avut loc în București o conferință a reprezentanților a douăsprezece comunități sefarde din România (Bazargic, București, Calafat, Călărași, Constanța, Corabia, Craiova, Giurgiu, Ploiești, Silistra, Turnu-Severin, Timișoara), fiind formată „Uniunea comunităților israelite de rit spaniol din România”. Alte comunități mai mici (Alexandria, Balcic, Roșiori de Vede, Turnu Măgurele) urmău să se alăture ulterior uniunii⁸³. La 1931, „Uniunea Comunităților Israeliților de rit spaniol din România” îl avea ca președinte pe Joseph M. Pincas, filantrop și personalitate marcantă a sefarzilor români. Sfatul rabinic al comunității îl avea în frunte pe Sabetay Djaen⁸⁴. Comunitatea Israeliților de rit spaniol din București îl avea ca președinte pe avocatul Iosif G. Cohen, iar ca președinte de onoare pe Raphael S. Halfon⁸⁵.

Sefarzii au avut de suferit, în perioada interbelică, aceleași neajunsuri ca și majoritatea populației evreiești în urma legislației restrictive⁸⁶. Teșu Solomovici menționează că printre parlamentarii evrei ai timpului nu s-a numărat nici un sefard bucureștean⁸⁷, deși sursele timpului îl menționează în 1932 pe J. Benvenisti ca senator în Parlamentul României⁸⁸. În anii 1929-1933 au fost afectați și de criza economică, iar refacerea a fost și pentru evreii sefarzi lentă, după cum reiese din puținele documente de arhivă păstrate⁸⁹. O problemă era reprezentată și de faptul că nu toți membrii comunității plăteau cotizațiile aferente⁹⁰.

⁸² ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 2004, p. 726-727.

⁸³ Iancu, *Evreii din România 1919-1938. De la emancipare la marginalizare...*, p. 76.

⁸⁴ *Bicentenarul comunității evreio-spaniole din București*, în loc. cit., p. 63.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 64.

⁸⁶ Iancu, *Lupta internațională pentru emanciparea evreilor din România. Documente și mărturii...* vol. II. 1919-1939, p. 9-45.

⁸⁷ Solomovici, *Istoria evreilor din România...*, I, p. 152-153.

⁸⁸ *Die Juden in des Landenpolitik*, în „Almanachul evreesc ilustrat pentru România”, III, 1932, p. 79.

⁸⁹ ACSIER, *Dosar VI 515*, f. 1.

⁹⁰ *Ibidem*, f. 29.

În cursul rebeliunii legionare, printre alte lăcașe de cult mozaic vandalizate în București s-a numărat și Cahal Grande, distrus aproape complet⁹¹. Printre victimele rebeliunii s-au numărat și sefarzi, numele lor fiind înregistrate în actele timpului: Mayer Marcus (veteran al campaniei 1916-1918), Moise Mariasis (profesor), Strul Penchis, Manasse Cohen, Solomon Adesser, Marcus Michel Mihail, Leon Marcus, Heinrich Sabetay, Mony Elias⁹². Alte date particulare privind atrocități împotriva sefarzilor în perioada 1940-1944 sunt identificabile în colecțiile de documente⁹³, în memoriile supraviețuitorilor și în presa timpului. Faptul că în Moldova și Transilvania, unde aceste acțiuni au cunoscut maximul de amploare, sefarzii reprezentau o absolută minoritate, restrângere sensibil aria cercetărilor. La fel ca toți evreii români, și sefarzii s-au bucurat de prevederile legii pentru abrogarea măsurilor antievreiești, din 19 decembrie 1944, dar speranța în reîntoarcerea la normalitate se va dovedi efemeră⁹⁴.

După război prezența sefarzilor în noile organisme reprezentative ale comunității israelite a fost minimă. Doar Mișu Benvenisti (vicepreședinte) și Jean Cohen (secretar general) au făcut parte din Partidul Evreiesc, și aceasta probabil datorită rolului important jucat în mișcarea sionistă. Mai poate fi menționat și M. Leon, o figură mai ștearsă, casier al Uniunii Evreilor Români. Tot M. Benvenisti și J. Cohen pot fi regăsiți în conducerea Congresului Mondial Evreiesc – Secțiunea din România⁹⁵. Ei nu mai reprezintă acum interesele unei comunități de rit, ci întregul corp etnic al evreilor din România.

A continuat să funcționeze ca persoană juridică „Comunitatea Israeliților de Rit Spaniol din București”, cu sediul pe strada Carol nr. 82. Președinte era L. Marco – exportator, secretar general Iacob Campus, vicepreședinte Avram Calef. Toți trei erau considerați de către Siguranță ca „neutri” din punct de vedere politic⁹⁶.

⁹¹ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, p. 152.

⁹² ***, *Expoziția 50 de ani de la martirul evreilor din România. București, 1-3 iulie 1991*, București, Hasefer, 1991, p. 16, 18, 20.

⁹³ ***, *Evreii din România între anii 1940-1944. vol. III/1. 1940-1942...*, p. 69, 166, 427.

⁹⁴ ***, *Legea pentru abrogarea măsurilor legislative antievreiești*, București, Editura Presa Casa Plevnei, 1945, p. 5-25.

⁹⁵ Kuller, *Evreii în România anilor 1944-1949. Evenimente, documente, comentarii*, București, 2002, p. 103, 113.

⁹⁶ Solomovici, *Istoria evreilor din România. 2000 de ani de existență...*, vol. 2, p. 36.

Noua lege a cultelor din 1948 a însemnat pentru sefarii sfârșitul existenței comunitare în România, căci se decidea contopirea celor trei rituri și subordonarea tuturor evreilor unei singure structuri instituționale. Noul Statut al Cultului Mozaic, aprobat de Prezidiul Marii Adunări Naționale, reunea întreaga comunitate evreiască într-un tot amalgamat, eliminând recunoașterea deosebirilor de rit⁹⁷. Deși sioniștii i-au sprijinit electoral pe comuniști în speranța obținerii unor condiții mai ușoare de emigrare, liderii mișcării nu au putut scăpa de prigoana obsedantului deceniu. Alături de alți mulți evrei, M. Benvenisti, Jean Cohen și Suzana Benvenisti au fost condamnați, între 1950-1954, în cadrul unui sir de procese antisioniste⁹⁸.

Comunitatea sefardă bucureșteană a fost integrată programului de ideologizare inițiat de Partidul Comunist. Rapoartele de activitate ale conducătorilor comunității mozaice din București stau mărturie în acest sens. Învățătura talmudică se încerca a fi împletită, la sinagoga Zissu spre exemplu, cu programul Lupta pentru Pace. Angajații sinagogilor care depuseseră dosare pentru a emigra în Israel erau chemați constant la interviuri și se încerca persuadarea lor în vederea retragerii cererilor⁹⁹. Activitățile pozitive, precum încercările de scădere a debitelor (valorii locative) templelor sefarde din Negru Vodă și Banu Mărăcine, renovarea clădirii din cimitirul spaniol¹⁰⁰, au fost contrabalansate de această intensă ideologizare, care afecta atât valorile comunitare tradiționale, cât și identitatea evreiască (numită în acte „naționalism sionist”). Din punct de vedere administrativ, după cum indică proiectul de buget al F.C.E. pe anul 1952, comunitatea sefardă nu mai era luată în calcul nici măcar în interiorul Federației, deși, la nivelul conducerii, apare un membru sefard: Segal Pincu, președintele secției culturale¹⁰¹.

Astfel s-a ajuns la deplina disoluție juridică a comunității sefarde bucureștene, fapt ce a contribuit la dezmembrarea sa prin emigrările în Israel și prin creșterea puternică a mediei de vîrstă a membrilor săi.

⁹⁷ Liviu Rotman, *Evreii din România în perioada comunistă 1944-1965*, Iași, 2004, p. 76-77.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 139-144.

⁹⁹ ACSIER, Dosar VI 523, f. 2-4.

¹⁰⁰ *Ibidem*, f. 5.

¹⁰¹ Idem, Dosar VI 556, f. 1-3, 31.

III.b.1. Structura profesională și ocupațională a populației

Cunoscând numărul mai redus și starea materială mai bună a israeliților spanioli putem sănui că aceștia (sau mare parte dintre ei) se ocupau mai degrabă cu comerțul extern sau împrumuturile, prefigurând astfel apariția bancherilor sefarzi la jumătatea secolului al XIX-lea. Nicolae Iorga îi menționează pe Aşer Levy, Abraham de Leon, Isac Elias, Isac Cohen, Moșe Semo, negustori sefarzi bucureșteni între 1818-1821¹⁰². De altfel și I. Barasch ni-i prezintă pe evreii spanioli ca bancheri, manufactuși, negustori de grâne¹⁰³.

Unul dintre cei mai importanți a fost Jacques Elias, bancher, industriaș și consilier intim al regelui Carol I, la cererea căruia a fost împământenit prin procedură de urgență în 1880. În ciuda consistenței sale averi, a preferat să își îndrepte atenția spre tărâmul intelectual, desemnând Academia Română ca legatar al imensei sale averi și fondând, prin testament, spitalul care îi poartă numele: Elias¹⁰⁴. Un alt bancher important a fost și Hilel Manoah, principalul zaraf al Vistieriei în deceniile 4 și 5¹⁰⁵. Aceasta a fost mult timp conducător al obștii sefarde bucureștene și unul dintre marii creditori ai Domniei, fiind urmat de Solomon Halfon, printre ale cărui opere de caritate se numără și o donație de 50.000 lei aur făcută Academiei Române¹⁰⁶.

În Compania Evreilor din București, la anul 1820, întâlnim printre sefarzi și meserii precum: mămular (negustor ambulant de măruntișuri), povarnagiu, cuiungiu (aurar, bijutier), zaraf, sticlar, argintar, bocceagiu, ceaprazar, tâmplar, croitor, tinichigiu, lipțcan (negustor care vindea mărfuri aduse din Lipsca), cizmar¹⁰⁷. Este evident că, la acea dată, evreii spanioli activau în toate ramurile micilor industrii urbane, fiind astfel integrați în viața cotidiană a Bucureștilor. Unii dintre ei, precum Moise

¹⁰² ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 2004, p. 800.

¹⁰³ Kuller, *Opt studii despre istoria evreilor din România...*, p. 302.

¹⁰⁴ <http://casa-regala.blogspot.com/2008/01/jacques-elias-un-patriot-generos.html> la 20.07.2011.

¹⁰⁵ Avram Rosen, *Participarea evreilor la dezvoltarea industrială a Bucureștiului din a doua jumătate a secolului al XIX-lea până în anul 1938*, București, 1995, p. 34-35; ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/2, p. 131, 147.

¹⁰⁶ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 2004, p. 801-802

¹⁰⁷ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/1, p. 462.

David (1763-1853), au încercat chiar să introducă ramuri moderne ale industriei în Principate – cultura viermilor de mătase – solicitând în acest sens sprijinul autorităților. Din păcate planurile lor nu au găsit înțelegerea necesară¹⁰⁸.

Existau cu siguranță și sefarzi care activau în câmpul profesiilor liberale, mai ales medici, dintre care cei mai cunoscuți în perioada premodernă au fost probabil Daniel Fonseca (1672-1733) și Mentes Bally, doctori la curtea lui Nicolae Mavrocordat¹⁰⁹. În secolele XIX-XX dintre multitudinea de medici evrei din România (ajunseseră la 1/3 din întregul corp medical în preajma celui de Al Doilea Război Mondial) putem aminti și sefarzii: dr. Abraham Bally (praxiolog), dr. docent Marcu Cajal (printre primii pediatri din România), Nicușor Cajal¹¹⁰.

Profesiile militare le-au fost interzise evreilor până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Știm că, înainte de 1850, comunitățile plăteau o taxă pentru a nu se face recrutări din rândul lor¹¹¹. Ulterior, odată cu începările serviciului militar modern asemenea excepții au dispărut, astfel că evreii au luptat atât în Războiul de Independență, cât și în Războaiele Balcanice și în Primul Război Mondial. Pentru combatanții de la 1877-1878 recompensa a fost încetătenirea personală, numărul lor fiind însă sub 1.000¹¹².

Deși evreii nu aveau voie să dețină proprietăți funciare, înainte de 1848, au existat cazuri de sefarzi înstăriți proprietari de moșii¹¹³, fiind însă puțin probabil că aceasta era unica lor afacere. Cu toate acestea, interesul spre agricultură al evreilor s-a manifestat până în secolul XX sub forma arendașiei, fără ca ei să ocupe un procent major din numărul arendașilor.

Un domeniu aparte a fost cel al industriei, evreii fiind bine reprezentați chiar înainte de Primul Război Mondial. În 1902, din 14.920 de meseriași în industrie căță activau în București, 3.196 (21,4%) erau evrei, implicați în toate

¹⁰⁸ *Ibidem*, III/2, p. 62-63.

¹⁰⁹ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 2004, p. 73; 800.

¹¹⁰ Solomovici, *Istoria evreilor din România...*, I, p. 202-203.

¹¹¹ Kuller, *Opt studii despre istoria evreilor din România...*, p. 305.

¹¹² Iancu, *Lupta internațională pentru emanciparea evreilor din România. Documente și mărturii...*, I, p.14.

¹¹³ Kuller, *Opt studii despre istoria evreilor din România...*, p. 306.

ramurile acestui domeniu: industrie textilă, prelucrarea lemnului, industria metalelor, manufacturarea bijuteriilor. Printre patroni se numărau și sefarzi, precum Lazăr Moise, Beno Gabriel (pregătit în occident, curelar de lux), Mendel Gross (pielărie și cirelărie de lux), iar unei dintre ei au ajuns chiar furnizori ai Curții regale, cum a fost cazul gravorului Menahem Carniol¹¹⁴. Cu toate, acestea ponderea sefarzilor în mica industrie pare să fi fost destul de redusă în comparație cu a așchenazilor, posibil și din cauza unei tradiții care îi îndrepta, mai degrabă, spre domeniile comercial și financiar.

Dintre patronii sefarzi de fabrici și ateliere pot fi amintiți: Iulius Solomon (fabrică de pălării de paie), I.H. Segalla (fabrică de uleiuri vegetale), Leon Manoach (fabrică de încălțăminte), B. Aftalion (boiangerie și curățătorie chimică), Jaques N. Cohen (fabrica de parfumuri „Iris”), Carl Cohen (fabrică de articole de lemn). Cei mai înstăriți dintre sefarzi, marii bancheri, și-au permis să investească o parte din capitaluri și în societăți pe acțiuni: S. Halfon încălțăminte și furnituri militare), R. Elias, S. Elias (fabrica de tricotaje S.A.R.)¹¹⁵.

În perioada interbelică raportul sefarzi-așchenazi devine complet dezechilibrat și în industria bucureșteană, putând fi recuperate mai puține nume sefarde implicate în acest domeniu decât în perioada anterioară. Îi menționăm în marile societăți de acțiuni pe Mendel Pascal și Isac Pascal (membri ai consiliului de administrație al „Rampa Cercului Comercial Marcu Pascal” – industria băuturilor alcoolice), R. Halfon (acționar la „Societatea pentru industria textilă S.A.”) și în mica industrie pe Bercu Roșu (atelier de tricotaje), Samuel Eskenasy (tăbăcărie-încălțăminte), Candel M. Silo (atelier textil). Există și o tipografie, deținută de Aron Simon¹¹⁶.

Printre marii industriași și comercianți, care, în 1933, au participat la înființarea Camerei de Comerț Româno-Palestiniene se număra și sefardul Lazăr Margulies, iar din comitetul director al acestei instituții au făcut parte, de-a lungul funcționării sale, avocații Jean Cohen și M. Segal¹¹⁷.

¹¹⁴ Rosen, *Participarea evreilor la dezvoltarea industrială a Bucureștiului...*, p. 42-49, 57-58.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 63-68.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 73-106 passim.

¹¹⁷ Rosen, *Participarea unor întreprinzători evrei la extinderea relațiilor economice ale României în perioada interbelică: cazul camerelor de comerț mixte din București și Tel Aviv în anii '30, în „Studia et Acta Historiae Iudeorum Romaniae”*, V, 2000, p. 293-294.

Bineînțeles, nu poate fi trecută cu vederea răspândirea evreilor sefarzi, în perioada interbelică, într-un larg spectru al profesiilor liberale și artistice, de la medicină și pedagogie la arte plastice sau muzică. Personalități de marcă ale lumii evreio-spaneole românești au trăit și activat în această perioadă, cele mai proeminente dintre ele fiind amintite în lucrarea noastră în capitolul VIII, în cadrul unor medalioane biografice (Alfonso Adania, Radu Albala, Leon Alcalay, Leon Algazi, Ezra Alhasid, George Almosnino, Isaac David Bally, Haim Efendi Bedjarano, Simion Benvenisti, Marcu Cajal, Nicolae Cajal, Eliza Campus, Abraham Cohen-Bucureșteanu, Mauriciu Cohen-Lânaru, Alexandru Finti, Clara Haskil, Avram Leci Ivela, Filip Lazăr, Alexandru Mandi, Dan Mizrahi, Jacob Lewy Moreno, Jules Pascin, Alberto della Pergola și alții). Unii dintre ei și-au căutat recunoașterea peste hotare, alții au rămas în țară și au activat în mișcarea sionistă.

Însă odată cu schimbarea de regim și cu naționalizările din perioada 1941-1948, o mare parte a acestor categorii sociale vor dispărea, fie ca urmare a represaliilor comuniste, fie a emigrărilor în Israel, fie topindu-se pur și simplu în noua masă „proletară”.

III.c. Instituții de cult și asociații religioase

III.c.1. Sinagoga

Cea mai veche clădire de cult mozaică din capitală, clădită probabil în 1496, a fost „Sinagoga Mare Veche”. Era o clădire din lemn aflată în funcțiune până în secolul al XIX-lea în mahalaua Sărindarului (actuala Piață Căpitan Walter Mărăcineanu) și a fost folosită, cu siguranță, și de sefarzi. O altă sinagogă de lemn sefardă este menționată în aceeași zonă în secolele XVI-XVII, ultima atestare datând din 1713¹¹⁸. În secolul al XVIII-lea, mai funcționa o sinagogă sefardă din lemn, dărămată în 1768 din porunca autorităților. Cu toate acestea unii istorici consideră că nu a existat sinagogă sefardă în București înainte de 1819¹¹⁹.

¹¹⁸ Lucia Stoica, Neculai Ionescu-Ghinea, Dan D. Ionescu, Cecilia Luminea, Petre Iliescu, Minerva Georgescu, *Atlas-Ghid. Istoria și arhitectura lăcașurilor de cult din București din cele mai vechi timpuri până astăzi*. vol. I. Tabele și planuri, București, 1999, p. 83.

¹¹⁹ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 2004, p. 74.

În anul 1818, domnitorul Ioan Gheorghe Caragea a aprobat cererea comunității sefarde de a construi o sinagogă în mahalaua Popescului, pe un loc proprietate a comunității, deoarece în zonă nu exista nici biserică, nici vreo altă clădire de cult creștină. Sefarzii se angajaseră, suplimentar, să îngrădească locul cu un zid înalt¹²⁰. Aceasta este prima concesiune domnească de acest fel înregistrată documentar. O altă sinagogă, aşchenadă, care funcționase la Fântâna Boului (str. Cișmigiu) arsese în 1812¹²¹, astfel că, în 1826, apare în documente cererea de ridicare a sa, de data aceasta lângă Hanul lui Manuc – motiv pentru care domnitorul Grigore al IV-lea Ghica o și respinge, în ciuda relațiilor foarte bune în care se afla cu zarafii sefarzii Hilel și Israel Manoach¹²². Dacă la decizia sa au contribuit și disensiuni între comunitățile evreiești nu putem ști, dar cert este că, pentru un timp, sinagoga sefardă a rămas singurul templu iudaic din București, aşchenazii desfășurându-și activitățile de cult în spații improvizate.

În 1811, în casele lui Solomon Moreno, a fost inaugurată o sinagogă sefardă construită de proprietar și de Confreria „Sacra” pentru înmormântări și înhumări rituale. Iată cum descrie I. Barasch sinagoga sefardă: „Sinagoga e zidită; pavată cu piatră; are în mijlocul tavanului un fel de boltă. Jețurile se află de jur împrejur de la almemer care se află în mijlocul sinagogii, sub bolta luminoasă. De remarcat citirea de bucăți religioase și de cântece în limba înțeleasă pentru popor. Se aud rugăciuni în limba spaniolă. Sinagoga femeilor e deasupra celei pentru bărbați. Femeile stau cu capul învelit, ascultă rugăciunea pe care nu o fac singure. Căci, uneori „nu pot în general nici să citească”¹²³.

Începând cu secolul al XIX-lea, apar mai multe lăcașuri de cult mozaice de rit sefard, dintre care cele mai importante sunt Templul „Spaniol Mare” („Cahal Grande”, „Cahal Cadoș Godol”) ale cărui lucrări încep în 1819 și Templul „Mic Spaniol” („Cahal Cicu”, „Ca’al Cadoș Şalom”), ctitorit în 1846 cu generosul ajutor financiar al lui Isaac Gabriel Cohen. Acesta din urmă a fost avariat de legionari în 1941, fiind reinaugurat în 1978. Cahal Grande a

¹²⁰ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/1, p. 419.

¹²¹ Halevy, *Sinagoga Mare din București. Schiță istorică*, București, 1931, p. 4.

¹²² *Ibidem*, p. 534, 548.

¹²³ Kuller, *Opt studii privind istoria evreilor...*, p. 307.

fost definitivat târziu, în 1890. Acest monument de artă este opera arhitectului Cerchez, după mulajele ornamentale ale sinagogii El Transito din Toledo¹²⁴. În timpul rebeliunii legionare din 21-22 ianuarie 1941 ambele temple au fost devastate, iar Cahal Grande a fost complet incendiat. În incendiu au fost distruse exemplare de carte religioasă rară, opere de artă și instrumentarul sacru, inclusiv sulurile Torei¹²⁵.

Începând cu 1891 a funcționat Sinagoga și Școala de fete sefardă „Nisim și Lea Haflon”, demolată în 1985. În 1865 a fost edificată capela sefardă a Cimitirului Evreiesc, aflată pe șos. Giurgiului, încă în folosință. Sefarzii au mai folosit în comun cu aşchenazii ca loc de cult și Templul „Asriel Gaster”, clădit în 1858 (actuala hală agro-alimentară Unirea). Alte lăcașuri mozaice de cult au fost desacrate și adăpostesc acum spitale, școli, centre culturale sau chiar locuințe¹²⁶.

Moștenirea arhitectonică sefardă lăsată Capitalei este una importantă, chiar dacă cea mai frumoasă și mai impozantă dintre clădirile de cult a căzut jertfă exceselor legionare. Este important ca astăzi, când comunitatea sefardă este aproape dispărută, să păstrăm memoria originii acestor clădiri, dincolo de utilitatea lor, care va continua să se schimbe, în funcție de context.

III. c.2. Rabinatul

Deși la București este menționat un „tribunal al bătrânilor și învățaților comunității” încă din secolul al XVI-lea, faptul că se apela la rabinii din Imperiul Otoman pentru validarea deciziilor¹²⁷ dovedește lipsa unor persoane care să fi ocupat această funcție religioasă în Țările Române, primii rabinii apărând la Iași în secolul al XVII-lea.

Primul rabin sefard cunoscut în București a fost Eliezer Ițhak Pappo (1770-1828), rezident la Silistra și în capitală în primele decenii ale secolului

¹²⁴ Iancu, *Ebreii din România 1919-1938...*, p. 75.

¹²⁵ Matatias Carp, *Cartea Neagră: Suferințele evreilor din România 1940-1944*, vol. 1, *Legionarii și rebeliunea*, București, Editura Diogene, 1996, p. 56 sqq; Jean Ancel, *Documents concerning the fate of the Romanian Jewry During the Holocaust*, vol. 2, New York, Beate Klarsfeld Foundation, 1986, p. 197.

¹²⁶ Stoica, Ionescu-Ghinea, Ionescu, Luminea, Iliescu, Georgescu, *Atlas-Ghid. Istoria și arhitectura lăcașurilor de cult din București...*, p. 41, 83-87.

¹²⁷ Halevy, *Documente din secolul XVI cu privire la Comunitatea spaniolă din București...*, în loc. cit., p. 69.

al XIX-lea. A fost rabin în București începând cu anul 1819. A redactat lucrarea *Demesek Eliezer*, aflată până astăzi în programa de studiu a evreilor sefarzi. Conform legendei, ar fi murit în timpul epidemiei de holeră, sacrificiul său marcând sfârșitul flagelului. Între 1828-1837, sefarzii bucureșteni au fost păstorii de Abraham Ventura. Din 1849 vine la București ca rabin al sefarzilor I.M. Špilman, după ce anterior ocupase aceeași funcție la Craiova¹²⁸.

O personalitate deosebită a fost rabinul Haim Bedjarano (1850-1931), conducător spiritual al comunității între 1878-1910, director al școlii sefarde din București, erudit și poliglot, după 1910 hahambașa la Adrianopole și șef-rabin al Turciei în perioada interbelică¹²⁹. În încercarea de a le imprima credincioșilor săi spiritul timpului, Haim Bedjarano a căutat să păstreze un echilibru între tradiția sefardă și necesarele înnoiri, să nu producă cezuri violente cu tradiția. A aprobat construirea noii clădiri a „Cahal Grande” într-un stil apropiat de cel al templelor reformiste din Europa Centrală (inaugurată în 1889), a introdus o orgă în noua sinagogă (1891), a hotărât ca organistul și cântărețul solo să fie creștini (pentru a nu-i obliga să jignească Sabatul), a creat de asemenea un cor de copii pentru serviciile religioase. În ansamblu, a adus modernizări sensibile serviciului divin sefard, care până la venirea sa era desfășurat în cadrele tradiționale, moștenite din secolele XVII-XVIII¹³⁰.

Activitatea sa a fost sprijinită parțial și de Matatia Turmani, rabin între 1870-1902 la Templul mic al sefarzilor din București¹³¹.

Tot în a doua jumătate a secolului al XIX-lea a activat în cadrul comunității sefarde Isaac David Bally (1842-1922), fiul bancherului Davicion Bally. Având o formăție așchenadă, educat la Breslau, acesta s-a dovedit a fi un maskil moderat, dar, chiar și în aceste condiții, a trebuit să se mulțumească cu funcțiile de director al școlii de fete, profesor de ebraică și secretar al societății „Sacra”, nefiind ales rabin predictor¹³². El a publicat mai multe manuale de limba ebraică, religie, istorie ebraică, precum și alte cărți și broșuri, al căror spirit îl apropie de ideile sioniste. Mai cu seamă în

¹²⁸ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 2004, p. 741-742.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 742.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 49-51.

¹³¹ Iancu, *Evreii din România 1919-1938. De la emancipare la marginalizare...*, p. 75.

¹³² Herșcovici, *Între specific și general: mișcarea iluministă (Haskala)...*, în loc. cit., p. 39.

Reconstituirea Naționalității Israelite, I.D. Bally pledează pentru refacerea statului israelit în Palestina¹³³.

În 1912 devine rabin al comunității sefarde din București aşchenadul dr. Iacob Niemirower, originar din Iași, cu studii la Berlin și Berna, cel care va ajunge una dintre personalitățile de marcă ale cultului mozaic în România. El a păstorit timp de zece ani, perioadă în care a desfășurat o bogată activitate culturală, organizând un curs de practică religioasă și de istorie a evreilor pentru elevi, funcționând ca profesor la școlile „Cultura”, fiind confesor mozaic al garnizoanei București și înființând Toynbee-Hall-ul sefard. În timpul războiului a sprijinit familiile celor plecați pe front, iar, în 1921, a devenit șef-rabin al Comunității Evreilor din București, senator de drept în 1927 și păstorind comunitatea până la moartea survenită în 1939. Dintre numeroasele sale opere teologice și istorice, unele au fost închinate și sefarzilor, precum: *Iudaismul și evreii din epoca arabo-spaniolă*¹³⁴.

Alegerea lui Niemirower în funcția de rabin al comunității sefarde marchează, în opinia unor autori, o diferență de mentalitate între generația sefardă de la 1880 și cea de la 1910. Aceasta din urmă este mai integrată social și mai deschisă spre alteritate, ca efect a procesului de aculturație (românizare) ce a avut loc la sfârșitul secolului al XIX-lea, parțial și sub influența Haskalei. În acest context, apartenența la comunitatea sefardă nu mai era dată prioritar de utilizarea limbii ladino (înlocuită cu româna), ci de participarea voluntară la serviciul divin și de interesul (comun sau erudit) pentru istoria evreilor spanioli și pentru cultura tradițională sefardă¹³⁵.

După o vacanță a postului de peste un deceniu (1921-1931), lui i-a urmat un alt erudit, Sabatay Djaen (1893-1947), poet și dramaturg, care a ocupat această funcție până în 1944¹³⁶. Activitatea sa a fost orientată spre păstorirea credincioșilor, spre ghidarea lor morală în anii grei ai crizei economice, apoi în perioada și mai dificilă a represiunilor antisemite din perioada celui de al doilea război mondial. În paralel, a căutat să păstreze legăturile dintre lumea sefardă românească și cea din Balcani, atât la nivel

¹³³ *Ibidem*, p. 40-42.

¹³⁴ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 2004, p. 730-731.

¹³⁵ Herșcovici, *Între specific și general: mișcarea iluministă (Haskala)...*, în loc. cit., p. 52-53.

¹³⁶ Iancu, *Evreii din România 1919-1938. De la emancipare la marginalizare...*, p. 76.

oficial¹³⁷, cât și în cele mai mici cazuri în care i se solicita personal ajutorul¹³⁸.

Între 1944-1951 a funcționat ca rabin Mordehai Aşkenazi, iar între 1951-1966 Iakov Jacques Almuli¹³⁹. După această dată nu mai avem documentați rabini sefarzi în București.

III.c.3. Cimitirul și asociațiile religioase

În ceea ce privește cimitirul, surse de secol XVIII menționează existența a două spații de înhumare sefarde, unul în satul Budești, celălalt în zona actualului parc Cișmigiu. Ulterior a fost achiziționat un alt teren, pe strada Sevastopol, acesta găzduind pietre tombale de la sfârșitul secolului al XVII-lea, însă unele fiind probabil mutate ulterior strămutării cimitirelor mai sus amintite. Acest cimitir a fost folosit de ambele comunități până în 1864, și de sefarzi în continuare până în 1928, când au fost sistate înhumările din lipsă de spațiu¹⁴⁰. I. Barasch remarcă diferențele în ritualul funerar: la sefarzi, spre deosebire de aşchenazi, pietrele tombale sunt culcate pe morminte, nu ridicate în picioare¹⁴¹.

În anul 1940, regimul Antonescu a cerut eliberarea terenului pentru construcții (8 octombrie) și, la scurt timp, cimitirul a fost profanat de legionari. În anul 1942, ca urmare a presiunilor, comunitatea a donat terenul primăriei București, însă actul de donație marca practic o expropriere. Mormintele au fost strămutate în cimitirul din șoseaua Giurgiului nr. 162 și în cimitirul Filantropia. Un detașament de muncă forțată format din evrei a realizat deshumările și strămutările timp de doi ani, între iunie 1942-iulie 1944¹⁴². La sfârșitul anilor '80, zona a devenit rezidențială.

Asistența socială nu a funcționat organizat până în secolul al XVIII-lea, fiind suplinită de actele personale de filantropie. În 1811 este menționată în București existența Confreriei Sacre sefarde Hevra Kedosa, al cărei statut

¹³⁷ ACSIER, *Dosar*, VI 45, f. 15, 45.

¹³⁸ *Ibidem*, f. 16.

¹³⁹ Solomovici, *România Judaica. O istorie neconvențională a evreilor din România: 2000 ani de existență continuă*, Vol. I, București, Editura Teșu, 2001, p. 109.

¹⁴⁰ ***, *The Jewish Community of Bucharest...*, p. 55.

¹⁴¹ Kuller, *Opt studii despre istoria evreilor din România...*, p. 308.

¹⁴² Emanuela Florea-Paraipan, *Martorii istoriei: „Pietrele vorbesc”. Distrugerea cimitirului evreiesc din strada Sevastopol*, în „*Studia Hebraica*”, VI, 2006, p. 304-307.

s-a păstrat și poate fi consultat¹⁴³. Respectivul document menționează explicit că nu este vorba de o întemeiere, ci de o reînnoire a vechii societăți „care a existat de mai nainte, deosebit de societatea Sacra ce avem în comunitatea noastră sfântă, deși există actul vechiu scris și semnat de o parte din membrii acestei adunări sfinte, de timp imemorial, cu multe întăriri și jurăminte și blesteme de legământ, dar fiindcă am văzut că, din acest timp și până astăzi, au sleit toate puterile și, din nefericire, mulți se împiedică (greșesc) și fiecare calcă jurământul său [...] aşa fiind, am văzut că este de trebuință a se renoi actul”¹⁴⁴.

Printre îndatoririle membrilor se numărau: îngrijirea bolnavilor (fie ei și musafiri sau în trecere) – fie personal, fie plătind medic, plata contribuției, îngrijirea cheltuielilor și a celor trebuincioase la înmormântare, disciplinarea membrilor comunității în chestiunile de respectare a cultului. Confreria Sacră îl avea ca Paqid, la 1931, pe Moritz S. Atias, iar ca președinte pe Iosif Froimescu¹⁴⁵.

În perioada interbelică, în cadrul Comunității Evreilor din București funcționa o societate „Sacra”, care în 1934 avea un număr de 6 angajați (niciunul sefard), salariați și plătitori de impozit. Alături de aceștia, societatea mai plătea pensii unui număr de 10 persoane¹⁴⁶. Printre instituțiile de asistență socială și binefacere întreținute de comunitate se numărau: Azilul de bătrâni (condus de Elias Munteanu) și Polyclinica Raphael Halfon (condusă de Dr. A. Calef) care oferă îngrijiri și medicamentează gratuită membrilor comunității¹⁴⁷.

III.d. Aspecte școlare, culturale, identitare

III.d.1. Școala și educația

Intelectualitatea laică a avut o pondere redusă în elita evreiască până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În catagrafia din 1838, de exemplu, este menționat la București doar un *comedian* evreu. Ulterior, așa

¹⁴³ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/1, p. 103.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Bicentenarul comunității evreio-spaniole din București...*, în loc. cit., p. 64.

¹⁴⁶ ACSIER, Dosar VI 517, f. 1-3.

¹⁴⁷ *Bicentenarul comunității evreio-spaniole din București...*, în loc. cit., p. 64.

cum s-a întâmplat peste tot în sud-estul Europei, tinerii au profitat din plin de tot mai largile oportunități de studiu, unii dintre ei devenind artiști sau personalități recunoscute de contemporani¹⁴⁸. Se formează astfel noua elită intelectuală evreiască, care va sprijini eforturile de emancipare ale acestei minorități.

Până în secolul al XIX-lea, învățământul ebraic din București trebuie să fi avut loc în cadrele tradiționale. Am menționat anterior existența școlii sefarde de băieți și fete în anul 1730¹⁴⁹. La 1780 se deschide în capitală o școală israelită, dar cu siguranță au fost perpetuate vechile practici pedagogice¹⁵⁰. Știm de la I. Barasch că o altă școală evreiască urma să se deschidă în capitala Munteniei în jurul anului 1842. Aceeași sursă relatează că sefarzii își educau copiii în școli private confesionale până la vârsta de 8-9 ani, ulterior trimițându-i la pensionate creștine, în școlile publice de stat sau în școlile publice israelite, chiar dacă erau susținute de comunitatea așchenadă. Acest fapt se datoră neînțelegerilor interne pe teme culturale și de educație, care au cauzat imposibilitatea susținerii unor școli confesionale sefarde¹⁵¹.

Dincolo de tradiția educativă ebraică, învățământul a fost privit însă și ca o cale importantă de emancipare și ulterior ca un instrument auxiliar mișcării sioniste, astfel că i s-a acordat o importanță majoră, cu atât mai mult în capitala țării. Dintre sefarzii care au avut o contribuție consistentă în acest sens, cel mai important rol l-a jucat bancherul Moscu Așcher. În

¹⁴⁸ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/1, p. 49.

¹⁴⁹ Josef Campus, *Școlile spaniole din București*, în „ISRO”, nr. 1, 31 iulie 2011, consultată pe linkul: <http://isro-press.net> accesat la 05.08.2011.

¹⁵⁰ Gheorghe Pârnuță, *Istoria învățământului și culturii din București (de la începuturi până în 1864)*, București, 1997, p. 68.

¹⁵¹ Iancu, *Lupta internațională pentru emanciparea evreilor din România...*, vol. I, p. 300, 307. Iată cum sună și textul lui I. Barasch: *În ce privește cultura sunt deosebiri între bărbați și femei. Bărbații au primit idei noi europene, spre deosebire de femei, exceptând tinerimea din care se trimit fetele în pensionatele creștine unde primesc instrucțiune în limba română, franceză, adesea chiar în germană precum și în lucru de mâna (cele din casele mai bune). Băieții vizitează școale private spaniole asemănătoare cu Chederul (unde capătă instrucția în cetearea limbii ebraice și priceperea Bibliei și chiar câteodată scriere spaniolă-ebraică). Băiatul dintr-o casă mai bună, ajuns la 8-9 ani, se trimit la pensionate creștine sau și în școlile publice muntene. Comunitatea spaniolă judeaică nu posedă anume școli israelite datorită divergențelor pe această temă – a culturii – chiar în sănul comunității. Cf. Kuller, *Opt studii privind istoria evreilor...*, p. 307.*

calitate de lider al Comunității evreo-spaniole și de reprezentant al „Alliance Israélite Universelle”, înființează societățile „Munca” (pentru a promova învățământul profesional printre tinerii evrei), „Progresul” (care sprijinea tinerii israeliți în urmarea școlilor superioare de stat) și „Societatea de dezvoltare intelectuală” (care oferea tinerilor evrei din gimnaziu posibilitatea de a audia conferințe și le punea la dispoziție o bibliotecă).

Tot Moscu Aşcher dirija, în 1887, și o școală evreiască de adulți în București. Deși era sefard, bancherul a subliniat constant că instituțiile pe care le patrona erau deschise și aşchenazilor. Fratele său, Lazăr Aşcher, l-a ajutat constant în coordonarea activităților sale¹⁵². Școlile erau organizate după modelul instituțiilor similare franceze, iar în 1890 o consfătuire a liderilor comunității, prezidată de M. Aşcher, a decis să orienteze tinerii israeliți spre meserii mai puțin „tradiționale”, dar mai lucrative: sculptori, gravori, forjori, tipografi¹⁵³.

Acțiunile bancherului Aşcher veneau pe fondul general al creșterii numărului de școli evreiești în România, cu precădere în ultimele trei decenii ale secolului al XIX-lea, dar și al modernizării programei¹⁵⁴. Legea școlară restrictivă din 1893 a făcut necesară implicarea comunităților, a donatorilor și a asociațiilor externe de sprijin în susținerea unui sistem de învățământ evreiesc particular¹⁵⁵. Deoarece istoriografia problemei a analizat acest fenomen, vom menționa doar două cazuri legate strâns de lumea sefardă: în 1894 se înființează la București societatea „Cultura”, având ca obiectiv dezvoltarea rețelei școlare evreiești din capitală. Principala sursă financiară era reprezentată de donația omului de afaceri Max Asiel¹⁵⁶. În 1898, în jurul sinagogii Malbim ia ființă școala Talmud-Tora-Malbim, care era gestionată, în 1902, de H. Carniol, proprietarul unui atelier de gravură¹⁵⁷. Tot în 1898 a fost înființat la București și primul

¹⁵² Rotman, *Școala israelito-română (1851-1914)*, București, 1999, p. 161-162.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 296-297.

¹⁵⁴ Idem, *Tipologia învățământului evreiesc în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea*, în „*Studia et Acta Historiae Iudeorum Romaniae*”, V, 2000, p. 174 sqq.

¹⁵⁵ ***, *Ebreii din România în secolul XX. 1900-1920: Fast și nefast într-un răstimp istoric...*, vol. I, p. XIV-XVI.

¹⁵⁶ Rotman, *Școala israelito-română (1851-1914)...*, p. 173.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 169.

gimnaziu evreiesc, din grupul de inițiativă făcând parte și Adolf Salomon, bancher sefard¹⁵⁸. Școala „Cultura – Max Asiel” avea, pe lângă cursul primar, și o clasă superioară de comerț, unde se predau materii comerciale, dar și limbi moderne.

Pe lângă aceste instituții, la 1913, mai funcționau în București o școală sefardă de băieți și una de fete, despre care nu avem prea multe informații, dar putem sănătă că aveau o structură și o programă tradiționale¹⁵⁹. O problemă permanentă pare să o fi reprezentat formarea unui corp didactic sefard, în cadrul strădaniilor mai largi de pregătire a profesorilor evrei.

În perioada interbelică, elevii sefarzi învățau atât în școlile comunității, cât și în cele patronate de Comunitatea Evreilor din București, zece la număr: Iacob și Carolina Lobl, Moses-A.E. Gaster, Cultura (școală primară), Ronetti-Roman, Malbim, Școalele Unite, Fraternitatea Zion, Progresul Culturii, Yaldei-Ieșurun, Eckstein¹⁶⁰. Însă pericolul pierderii identității era omniprezent, căci, după cum reiese din documente, micii școlari erau vulnerabili în fața fenomenului de românizare pasivă, cauzată de integrarea socială, pe de o parte, și de nerespectarea programei școlare, pe de alta. În acest sens, în anul 1927, după începerea cursurilor, inspectorul sefard E. Segall înainta conducerii Secției Culturale o dare de seamă asupra problemelor stringente la nivelul claselor primare, cea mai gravă dintre acestea fiind lipsa cunoștințelor de limba ebraică¹⁶¹.

Nici problemele materiale nu au lipsit. La Școala „Ciocanul”, de exemplu, patronată de Comunitatea Evreilor din București (așchenazi și sefarzi

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 282.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 396.

¹⁶⁰ ACSIER, Dosar VI 520, f. 95.

¹⁶¹ Pentru o mai bună înțelegere a respectivei situații, oferim în continuare un extras amplu din respectivul raport: „Domnule Președinte! Am onoarea a vă înștiința, că întrând în clasele pe ziua de 1 noiembrie, deschiderea școalei, nu cu puțină durere am constatat că la o bună parte din elementul claselor „cetirea” ebr[aică] le este cu totul necunoscută (de conversație nu mai spun). [...] Dat fiind, că toate materiile de învățământ rulează pe obiectul cetit – scris, în lipsa acestui obiect, toată rețeaua prog.[ramei] limbei ebraice se află complet stagnată, chiar și deraiată, cred că în asemenea condiționi, situația unei învățământului ebraic, împreună cu a mea este mai mult decât deplorabilă. Trebuie totuși găsită o modalitate p[entru] situația prezentă, cât și p[entru] cea de viitor, căci nu se poate lăsa în școală evreiască, o sumă de copile cu totul neștiutoare de carte ebr.[eiască]. Sunt deci în așteptarea dispozițiunilor Dv. [...] E. Segall”. Cf. ACSIER, Dosar VI 520, f. 80.

deopotrivă), în anul 1927 datorile mari au necesitat intervenția liderilor Secției Culturale a Comunității¹⁶². În ciuda greutăților, C.E.B. mai întreținea, pe lângă școli, și o tabără („colonie”) școlară la Techirghiol, unde, pe perioada verii erau găzduiți 160-180 de copii, indiferent de rit, fetele în luna iulie, iar băieții în august¹⁶³.

Erau și elevi sefarzi care învățau în liceele de stat bucureștene. Aceștia urmău programa respectivelor instituții și putem presupune că educația lor era completată în particular cu lecții de ladino sau ebraică. De asemenea, erau obligați să depună un examen de religie mozaică la sfârșitul fiecărui an de studiu, după programul întocmit de Sfatul Rabinic al Comunității Evreilor din București¹⁶⁴.

Comunitatea sefardă din București avea în administrare, la 1931, două școli (una de băieți și una de fete) conduse de Dr. O. Alfandry. Conducerea comună ne face să credem că numărul elevilor nu era foarte ridicat. Există o cantină școlară condusă de I. Campus. De asemenea, comunitatea avea și un cămin pentru studenți și studenți cu mijloace materiale reduse, aflat în „Palatul comunității”. Funcționa și o Universitate Populară sefardă, condusă de Napoleon Arié¹⁶⁵.

III.d.2. Artele, presa și tiparul

Unul dintre domeniile în care sefarzii români au lăsat urme culturale importante a fost cel muzical. Printre figurile importante ale muzicii românești dintre 1848-1948 pot fi amintiți și câțiva evrei-spanioli. Mauriciu Cohen-Lânaru (1849-1928) a fost muzician și compozitor, cu studii la Conservatorul din București, ulterior în Italia și la Paris, unde a fost lăudat de Georges Bizet. Reîntors în țară, a fost profesor și examinator muzical, a compus în varii stiluri, cel mai mare succes repartându-l cu *Insula florilor* (1893 – operă comică)¹⁶⁶. Alberto della Pergola (1884-1942) – muzician și

¹⁶² ACSIER, Dosar VI 520, f. 5.

¹⁶³ *Ibidem*, f. 118.

¹⁶⁴ Idem, Dosar VI 560, filă nenumerotată (certificatul școlar al elevului Eskenasy A., eliberat de Secția Culturală a C.E.B.)

¹⁶⁵ *Bicentenarul comunității evreio-spaniole din București...*, în loc. cit., III, 1932, p. 64.

¹⁶⁶ Kuller, *Pasiunea lui Mauriciu Cohen-Lânaru pentru muzica religioasă*, în „Realitatea Evreiască”, nr. 254-255 (1054-1055), 1-23 iunie 2006, p. 3; Ioana Sarah Stoianov, *Notes regarding a jewish musical theatre creator: Mauriciu Cohen-Lânaru*, în „*Studia Judaica*”, XIV, 2006, p. 343-348.

profesor, a fost cooptat de George Enescu în grupul muzicienilor care colinda spitalele cu răniți în perioada războiului mondial¹⁶⁷.

Avram Levi Ivela (1878-1927) a fost compozitor și profesor de muzică. Deși și-a pierdut vederea în tinerețe, a studiat la Conservatorul din București, avându-l ca profesor, printre alții, și pe Cohen-Lânaru, căutându-și inspirația în folclor și muzică liturgică. A compus pe versuri de Alecsandri, Zamfirescu, Goga, Dulfu, dar a lăsat în urma sa și un important repertoriu de muzică liturgică sefardă. A funcționat ca organist și dirijor al templului sefard din București timp de trei decenii¹⁶⁸, dar a făcut, de asemenea, publicistică și journalism muzical, colaborând la ziarul „Muzic”, „Izvorașul”, „Luptătorul”, „Adevărul”, „Dimineața” și publicând lucrările *D-ale musicei* (București, 1910) și *Povestiri musicale* (București, 1911). Nu pot fi trecute cu vederea nici numeroasele sale lucrări de pedagogie muzicală, dedicate atât elevilor sub formă de manuale, cât și profesorilor, sub forma cărților de metodica predării muzicii în ciclul secundar¹⁶⁹. Ca recunoaștere a activității sale profesorale, văduva sa a primit din partea Secției Culturale a C.E.B., începând cu luna august 1927, o pensie lunară de 4.000 lei¹⁷⁰.

Muzica sefardă a reprezentat, de asemenea, un model de inspirație pentru Filip Lazar, reprezentant de marcă al neo-clasicismului european, revendicat atât de cultura română, cât și de cea franceză¹⁷¹.

Nu pot fi uitate, atunci când vorbim despre viața culturală a sefarzilor bucureșteni, nici activitatea Toynbee-Hall-ului Comunității israelite spaniole și a Asociației sefarde pentru promovarea culturii, condusă de I. Massoff, A. della Pergola și I. Almosnino¹⁷².

¹⁶⁷ http://www.sephardicmusic.org/artists/Della_Pergola,Alberto/DellaPergola,Alberto.htm, accesat la 20.07.2011.

¹⁶⁸ Carmen Stoianov, *Dynamics of the Jewish themes approach in Romanian musical creations*, în „*Studia Hebraica*”, I, 2001, p. 102.

¹⁶⁹ Carmen Stoianov, Ioana Sarah Stoianov, *Ivela – Musician and teacher*, în „*Studia Hebraica*”, II, 2002, p. 182-191.

¹⁷⁰ ACSIER, *Dosar VI 520*, f. 19.

¹⁷¹ Stoianov, *Dynamics of the Jewish themes approach in Romanian musical creations...*, p. 102; Stoianov, *Filip Lazar – The challenge of the new classicism in the music of the 20th century*, în „*Studia Judaica*”, XIV, 2006, p. 334-341.

¹⁷² ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 2004, p. 704.

Activitatea unor oameni de litere sefarzi din Bucureştiul ante- și interbelic trebuie de asemenea amintită. Leon Alcalay (1847-1920) a fost un cunoscut editor și librărian, întemeietorul editurii și librăriei ce-i purtau numele – unele dintre cele mai importante firme de tipărituri din epocă și, mult mai important, prima librărie românească în care s-au editat cataloage de colecție și în care s-a folosit sistemul catalogării¹⁷³. Alexandru Vona (Alberto Samuel Beyar) (1922-2004) s-a născut și a creat primul său volum de poezii în Bucureștiul dinaintea epocii comuniste. Deși premiat în 1947, el alege să se refugieze în Franța, unde va desfășura activități inginerești, publicând în paralel și proză (romanul *Ferestre zidite*, scris în 1947, a fost publicat abia în 1993)¹⁷⁴.

Presă a reprezentat atât un factor coeziv al comunităților israelite, cât și unul dintre factorii importanți ai integrării evreilor în societatea românească. Încă din anul 1846, tipografia curții domnești din București anunța cu mândrie (și în spirit publicitar) că, la periodicul semioficios „Vestitorul Românesc”, se abonase și fruntașul sefard Davicion Bally¹⁷⁵. Anunțul era făcut, probabil, în speranța creșterii numărului de abonamente printre conaționalii acestuia. Membrii familiei Bally reprezentau, de altfel, clienți fideli ai actelor culturale, mărturie în acest sens stând și abonamentul făcut de David Abram Bally la colecția *Biblioteca Universală* pe care intenționa să o tipărească I.H. Rădulescu¹⁷⁶. Ulterior, în anul revoluționar 1848, Davicion Bally și soția sa s-au numărat printre susținătorii gazetei „Pruncul român”, publicație ce milita pentru integrarea civică a evreilor.

În România modernă și interbelică au apărut și o serie de publicații ale comunității sefarde, între 1900 și 1940 numărul acestora ridicându-se la nu mai puțin de șase:

1. „Buletinul Consiliului Comunității Israelite de rit spaniol”¹⁷⁷;
2. „El fruto de la pacientia”, 1912;

¹⁷³ Ecaterina Tarălungă, *Dicționar de literatură română*, București, 2007, ediție electronică, p. 9.

¹⁷⁴ Boris Marian, *Alexandru Vona, o celebritate mai mult postumă*, în „Realitatea Evreiască”, 2005, nr. 241 (1041), 19 noiembrie – 7 decembrie, p. 10.

¹⁷⁵ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/2, p. 411.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 448.

¹⁷⁷ Kuller, *Presă evreiască din România...*, p. 41 dă anii de apariție 1903-1923, pentru ca la pagina 85 să figureze anii 1901-1911, 1920-1939.

3. „Israelitul de rit spaniol”, 1902-1923¹⁷⁸;
4. „Gazeta Evreului Spaniol din România”, 1934-1935;
5. „Viața sefardă”, 1934-1935;
6. „Cronica sefardă”, 1935.

„Viața Sefardă”, „Gazeta Evreului Spaniol din România” și „Cronica Sefardă”, în ciuda perioadei scurte de apariție¹⁷⁹, au reușit să se facă remarcate prin acerba polemică purtată între ele, mărturie a disensiunilor ce se manifestau în interiorul comunității de rit spaniol.

„Viața sefardă” avea o apariție bilunară, dorindu-se a fi, după cum se menționa în primul număr (12 noiembrie 1934), „un ecou al întregii mișcări sefarde, în special din comunitatea noastră [București]”¹⁸⁰. Proprietarul ziarului era Iosif Jasim, director I. Semo și redactor-șef Jaques Simon. Alături de aceștia au mai colaborat Bondy Almosnino, I.A. Samoil, M. Benvenisti. Temele abordate țineau de viața comunitară sefardă, de istoria comunității (*Figuri dispărute*), dar momentul în care își încetează apariția și direcția articolelor indică faptul că ziarul a fost redactat doar pentru a susține lupta electorală a proprietarului Iosif Jasim în încercarea de a obține președinția Comunității¹⁸¹. Apelul din ultimul număr, care îi îndemna pe cititori să-l voteze pe acesta „pentru a se realizea o eră de prosperitate în comunitatea noastră”, pare suficient de explicit în acest sens.

Dincolo de considerațiile lui H. Kuller, cele 8 numere de ziar apărute în intervalul noiembrie 1934-1935 ne permit să emitem o serie de opinii complementare privind caracterul acestei publicații. Este evident că scopul său a fost pur electoral și că s-a încercat mascarea sa prin oferirea de articole care să acopere un spectru larg de interes, de la viața socială și comunitară la probleme legate de emigrarea în Israel. De altfel, ziarul are și

¹⁷⁸ ***, *Evreii din România în secolul XX. 1900-1920: Fast și nefast într-un răstimp istoric...*, vol. II, p. 380.

¹⁷⁹ ***, *Publicațiile periodice românești (Ziare, gazete, reviste)*, Vol. 5, partea I, catalog alfabetic 1931-1935, București, Editura Academiei Române, 2009, p. 314. Din „Cronica Sefardă” au apărut doar 2 numere în anul 1935. „Gazeta Evreului Spaniol din România” și „Viața Sefardă” nu sunt repertoriate în respectivul instrument bibliografic, dar sunt menționate de H. Kuller și le-am identificat în colecția BCU „Lucian Blaga” Cluj-Napoca.

¹⁸⁰ „Viața Sefardă”, I, 1934, nr. 1, p. 1.

¹⁸¹ Kuller, *Presă evreiască din România...*, p. 55.

o tentă sionistă destul de pronunțată, descriind cu amănunte principalele oportunități oferite în Palestina¹⁸².

Cu siguranță, componenta culturală s-a dorit de la început a reprezenta o atracție pentru cititori, căci stilul articolelor (mai ales al medalioanelor biografice) indică autori familiarizați cu redactarea unor texte ce se adresează unui public relativ educat. Ei nu au însă experiența scrisului gazetăresc, fapt ce reiese din modul în care structurează articolele și, mai ales, din tonul elogios, dar conținutul sărac în informații al medalioanelor biografice din paginile ziarului¹⁸³.

Polemica cu adversarii de la „Gazeta Evreului Spaniol” (vezi infra) este purtată în termeni politicoși, evitându-se cu grijă jignirile personale și încercându-se permanent plasarea pe o poziție de echidistanță. Chiar și atunci când redactorul advers, Napoleon Arié, primește un vot de blam din partea conducerii comunității din cauza unor caricaturi prea curajoase (vezi Anexe grafice), tonul articolelor din „Viața Sefardă” rămâne cel mult rece la adresa sa, mulțumindu-se să enumere o întreagă serie de afronturi pe care numitul le adusese moralei comunitare (inclusiv publicarea unui număr din „Gazeta Evreului Spaniol” într-o zi de sămbătă!)¹⁸⁴.

„Viața Sefardă” este gazeta polemică sefardă cu cea mai îndelungată apariție în anii 1934-1935. Atât adversara ei, „Gazeta Evreului Spaniol”, cât și continuatoarea ei, „Cronica Sefardă”, s-au bucurat de existențe mult mai restrânsă cronologic chiar decât efemerele 5 luni ale „Vieții Sefarde”. Însă paginile sale, dincolo de a oferi indicii asupra intensei lupte politice care se ducea pentru conducerea comunității, rămân extrem de sărace în informații privind cotidianul evreilor spanioli din București. De altfel, despre lipsa de conținut efectiv a acestor publicații vorbește de la sine spațiul pe care li l-a acordat H. Kuller în a sa *Istorie a presei evreiești din România*. Din păcate, aşa cum vom vedea în continuare, cele trei periodice amintite sunt utile istoricului doar prin faptul că subliniază acerbele neînțelegeri dintre evreii spanioli bucureșteni și, mai ales, încercările de identificare a unei căi de stabilizare comunitară.

¹⁸² „Viața Sefardă”, II, 1935, nr. 4, p. 6.

¹⁸³ *Ibidem*, I, 1934, nr. 2, p. 4; *Ibidem*, II, 1935, nr. 8, p. 3.

¹⁸⁴ *Ibidem*, II, 1935, nr. 5, p. 1.

„Gazeta Evreului Spaniol din România” s-a dorit a fi, cu siguranță, o publicație-replică la „Viața Sefardă”. Dovadă în acest sens stă faptul că au apărut doar două numere: unul în română (15 decembrie 1934) și unul în ladino (ianuarie 1935), ambele fiind redactate aproape în întregime de Napoleon B. Arié, proprietar, director și fondator al ziarului, și conținând articole polemice la adresa ziarului advers și a redactorilor săi. Un al treilea număr, despre care se promitea că va conține dezvăluiri privind aspecte mai puțin cunoscute ale comunității sefarde, nu a mai apărut¹⁸⁵. De pe frontispiciul numărului în limba română, păstrat la BCU „Lucian Blaga” Cluj-Napoca reiese că de fapt al doilea număr era doar o traducere în ladino a celui dintâi.

Conținutul ziarului abundă în articole polemice de mici dimensiuni, în textul cărora se dă replica redactorilor „Vieții Sefarde”, fiind vizuți mai ales Iosif Iosif și Isac Semo. Pentru a înțelege virulența atacurilor, reproducem în anexele tezei mai multe dintre caricaturile din numărul respectiv. Acuzele principale la adresa acestora constau în delapidare de fonduri și susținerea în scop comercial a unor forme de manifestare pseudo-culturală în sânul comunității sefarde¹⁸⁶.

După încetarea apariției „Vieții Sefarde”, I. Semo a redactat, pentru scurt timp, o altă gazetă polemică, în care a continuat atacurile la adresa lui Napoleon B. Arié și a unei părți din conducerea comunității: „Cronica Sefardă”. Acuzând faptul că ar fi fost pe nedrept jignit, iar fostul său periodic caracterizat drept „ignobil”, Semo a încercat o apropiere mai diplomatică de conducerea sefardă, semnalând probleme reale, precum: inexistența unui statut consultabil de către toți membri, scăpări bugetare, incapacitatea conducerii de a rezolva criza de autoritate¹⁸⁷. Prin alternarea acestui tip de criticism constructiv cu articole culturale și cu anunțarea unor gesturi de evergetism (donații)¹⁸⁸, redactorul și-a asumat o poziție mai puțin acidă, mult mai echilibrată și mai decentă în exprimare decât cea a lui N.B. Arié. Însă viața scurtă a acestei de-a doua încercări jurnalistice ridică semne reale de întrebare asupra succesului cauzei pe care o susținea.

¹⁸⁵ Kuller, *Presă evreiască din România...*, p. 55.

¹⁸⁶ „Gazeta Evreului Spaniol din România”, I, 1934, nr. 1, p. 4, 6.

¹⁸⁷ „Cronica Sefardă”, I, 1935, nr. 1, p. 2-4.

¹⁸⁸ *Ibidem*, nr. 1, p. 1-2; *Ibidem*, nr. 2, p. 3-4.

Apare evident faptul că nici măcar în Bucureşti sefarzii nu au reușit să dezvolte o presă comunitară cu adevărat viabilă. Cu excepția oficiosului comunității, celealte publicații au avut o apariție efemeră, foarte probabil din cauza problemelor financiare. Acest fapt, alături de cazul extrem al celor două gazete polemice din 1934-1935 susținute din fonduri particulare în scopuri electorale, arată că un public sefard interesat de o presă exclusiv sefardă nu exista nici măcar în capitală, unde ființa cea mai mare comunitate de acest rit.

Numărul redus de ziară sefarde indică, în fapt, deschiderea comunității evreilor spanioli spre formele culturale exogame, fie ele aşchenade, fie române. Evreii sefarzi consumatori de presă, majoritatea membri ai burgheziei, citeau ziară de limbă română, mari cotidiene naționale sau publicații evreiești supra-confesionale, mai degrabă decât publicații comunitare „de nișă”. Această situație se încadrează, la scară redusă, în considerațiile emise de unii autori privind evoluția generală a presei evreiești din România, care, la sfârșitul secolului al XIX-lea, își pierduse caracterul etnic închis și se transformase deja în presă unei minorități integrate cultural¹⁸⁹.

Un foarte bun exemplu în acest sens îl reprezintă reflectarea elitei evreiești din întreaga Românie – implicit a celei sefarde – în necrologurile din „Egalitatea”. Această publicație, care timp de o jumătate de secol (1890-1940) a constituit un adevărat port-drapel al presei iudaice din țara noastră, surprinde trecerea în neființă a mai multor personalități, printre care și sefarzi: Mayer Marcus (președintele comunității sefarde din Drobeta-Turnu Severin) sau Ignat Samitca (președintele comunității sefarde din Craiova)¹⁹⁰.

Alături de aceștia, alți sefarzi din București, simpli membri ai comunității sau nume cunoscute, apar la rândul lor în paginile „Egalității”. Este cazul lui Ionel Preciado și a tatălui său Ilie Preciado, cel din urmă căzut victimă zdruncinării sufletești cauzate de moartea fiului. De asemenea sunt menționați fiul și văduva compozitorului A. Levy-Ivela, dispăruți la scurt timp după moartea sa. Raportul aşchenazi-sefarzi este covârșitor în

¹⁸⁹ Stanciu, *The press as a vehicle for self-emancipation. Aspects of the evolution of the Jewish press in 19th century Romania...*, în loc. cit., p. 86.

¹⁹⁰ Anca Ciuci, *Imaginea elitei israelite în necrologurile din Egalitatea (1925-1930)*, în „*Studia Hebraica*”, IV, 2004, p. 172.

favoarea celor dintâi, dar credem că aceasta este mai degrabă expresia realității demografice, decât a interesului comemorativ mai redus¹⁹¹.

Evoluția și caracteristicile presei sefarde sunt consonante cu cele ale dialectului iudeo-spaniol (ladino). Această formă lingvistică, vorbită doar de comunitatea evreilor spanioli, a cunoscut în spațiul românesc un curs descendant, în 1971 mai existând, conform reputatului lingvist Marius Sala, doar 150 de persoane care o mai vorbeau¹⁹².

III.d.3. Asociaționism, identitate și luminile Haskalei

Formele asociaționiste comunitare au jucat, de-a lungul timpului, un rol deosebit de important în prezervarea și transmiterea identității sefarde. Desigur, multe dintre ele au fost create în vederea unei finalități mai mundane, fie ea socială sau culturală, dar dincolo de ajutorarea săracilor și de promovarea artelor, este evident că au reprezentat una dintre cele mai puternice legături interne ale comunității.

În București a funcționat, spre exemplu, asociația sefardă de ajutor mutual „Curtea israelită spaniolă de împrumuturi gratuite”, care, pe lângă funcțiile intracomunitare, a contribuit și la efortul de război din 1877-1878, alături de alte societăți, asociații și instituții evreiești¹⁹³. Există, de asemenea, un azil israelito-spaniol¹⁹⁴. Nu poate fi uitat nici spitalul Elias, ctitorit din donația generosului bancher sefard și destinat prin testament îngrijirii tuturor nevoiașilor, indiferent de religie, instituție care a ajuns după 1948 spital de elită al oligarhiei comuniste. Funcționa la 1895 o *Societate pentru publicare de cărți didactice israelito-române*, fără membri cotizați, doar cu un comitet de 9 fondatori și fără activitate în anul respectiv¹⁹⁵. Poate fi amintită de asemenea societatea filantropică *Somer Israel*.¹⁹⁶

În momente de mare cumpăna, precum Războiul de Independență sau Primul Război Mondial, asociațiile caritabile sefarde au funcționat atât pentru ajutorarea soldaților de pe front, cât și pentru susținerea familiilor

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 174 sqq.

¹⁹² Iancu, *Evreii din România (1866-1919). De la excludere la emancipare...*, p. 145.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 158-159.

¹⁹⁴ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 2004, p. 704.

¹⁹⁵ *Anuarul Statistic al orașului București pe anul 1895*, București, Inst. De arte grafice Carol Göbl, 1896, p. 294.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 295.

rămase acasă. Am amintit anterior implicarea evreilor spanioli în susținerea efortului militar din 1877. În septembrie 1916, a fost organizată la București o astfel de comisie de fruntași ai comunității evreio-spaniole, avându-i la conducere pe rabinul Niemirower, S. Nackmias din Alexandria și Ezra Sema¹⁹⁷. De asemenea, printre donatorii în favoarea asociației „Familia Luptătorilor” pot fi identificați, după criteriul onomastic, și sefarzi: S.M. Segaller (100 lei), A. Laver (200 lei), Silvia Benvenisti (20 lei), Mercedes Benvenisti (20 lei), Lupu Karniol (500 lei), David Levy (10 lei)¹⁹⁸. Dar, cum criteriul onomastic nu mai reprezintă la începutul secolului XX un element de identificare sigură, lista sefarzilor contributori este, cu siguranță, mai lungă.

Nu se poate trece cu vederea, pentru secolul al XIX-lea, nici rolul societății „Înfrățirea Zion”, fondată în 1872 și sprijinită constant de consulul american sefard Benjamin Peixotto. Scopul acesteia era de a susține filantropic așezăminte de educație și sanitar evreiești (dincolo de diferențele de rit), încercând să suplimească dezorganizarea care se făcea simțită în rândul comunităților evreiești din România. Deși plecarea respectivului diplomat și războiul din 1877-1878 au afectat negativ potența sa financiară, „Înfrățirea Zion” rămâne o primă încercare importantă de sprijinire a unei vieți comunitare ce nu se adaptase încă noilor realități¹⁹⁹.

Printre asociațiile evreiești importante în perioada interbelică s-a numărat și Asociația Culturală a Femeilor Evree din România. Președinta sa a fost pentru o perioadă sefarda Selma Marguerite Margulies, soția lui Lazar Margulies. Activitatea asociației constă în organizarea de conferințe și prelegeri pentru femeile israelite, apoi cursuri de istorie și ebraică, dar și oferirea de reprezentății în vederea străngerii de fonduri. Asociația întreținea o rețea de grădinițe de copii în limba ebraică, dar și o școală superioară de agricultură și menaj pentru fete în Palestina, în colonia Ness-Ziona²⁰⁰.

¹⁹⁷ ***, *Evreii din România în războiul de întregire a țării 1916-1919...*, p. 38.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 42-44.

¹⁹⁹ Iancu, *Evreii din România (1866-1919). De la excludere la emancipare...*, p. 153.

²⁰⁰ Mișcarea feminină evreiască, în „Almanachul evreesc ilustrat pentru România”, III, 1932, p. 137-141.

Înfloritoarea rețea de instituții de asistență sociale sefarde, alături de toate instituțiile similare israelite a fost naționalizată în 1948, trecând în proprietatea și administrarea statului român²⁰¹.

O problemă deosebit de interesantă, asupra căreia ne simțim obligați să insistăm, este aceea a nivelului de penetrație a Haskalei în rândul comunității sefarde din București. Evreii spanioli fiind reprezentanții unei lumi mai conservatoare, și această atitudine fiind acutizată și de dublul lor statut minoritar (față de români și față de aşchenazi), subiectul se află la limita dintre istoria culturală și istoria mentalităților. Trebuie să amintim că un studiu amplu și deosebit de bine documentat a fost dedicat acestui subiect de către Lucian-Zeev Herșcovici²⁰², ceea ce nu exclude posibilitatea emiterii unor considerații și în cadrul acestei lucrări.

Autorul citat identifică urme ale Haskalei în rândul câtorva dintre marile personalități sefarde ale primelor decenii din secolul al XIX-lea, cum ar fi Davicion Bally sau Hilel Manoah, constatănd că, pe durata a două-trei generații, are loc o permutare mentală de la vechiul model sefard balcanic la noile idei modernizatoare aduse de secolul naționalismelor. Ambii mari bancheri devin astfel „maskili” și, cu siguranță, modele pentru unii dintre contemporanii lor. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, ideile luminilor se răspândesc și apar în interiorul comunității iudeo-spaniole chiar grupuri de maskili, prin ale căror eforturi se înființează în 1861 prima școală sefardă în spiritul Haskalei. De notat însă că inițiativele similare aşchenade o precedaseră cu mai bine de un deceniu și că școala sefardă nu era străină de influența Alianței Israelite Universale²⁰³.

Continuându-și analiza, L.-Z. Herșcovici observă că, spre deosebire de aşchenazi, sefarzii au acceptat modernizarea fără a renunța la vechile forme culturale, mai cu seamă la limba ladino. Dimpotrivă, au căutat, pe cât posibil, să își adapteze tradiția, nu să o înlocuiască. În acest context, sefarzii au fost mai expuși fenomenului de românizare din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, iar apropierea lingvistică ladino-română a jucat un rol important²⁰⁴. Aceste realități nu au alterat însă nici un moment dorința de

²⁰¹ ***, *The Jewish Community of Bucharest...*, p. 22.

²⁰² Herșcovici, *Între specific și general: mișcarea iluministă (Haskala)...*, în loc. cit., p. 25-59.

²⁰³ *Ibidem*, p. 26-33.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 34-37.

emancipare, manifestată tot mai pregnant după 1880, cu atât mai mult cu cât ideile Haskalei și solidaritatea evreiască surclasau orice tendințe de integrare prea profundă în societatea românească²⁰⁵.

În contextul curentelor modernizatoare ce și-au pus amprenta asupra comunității sefarde din București, nu putem să nu amintim și rolul important (atât simbolic, cât și practic) jucat de marea personalitate a lui Moses Gaster (1856-1939)²⁰⁶. Cunoscut mult timp ca folclorist și devenit un simbol al evreimii românești, mai cu seamă după expulzarea sa din 1885, Gaster a fost întreaga sa viață un luptător pentru emanciparea poporului său. Anii de studiu petrecuți la Breslau l-au apropiat de ideile Haskalei, astfel că, la revenirea în țară, studiile sale științifice au căpătat și o latură educativă: prin redescoperirea folclorului și a istoriei evreiești, Gaster spera să ajute cristalizarea cât mai grabnică a unei identități evreiești de factură modernă și, prin aceasta, la obținerea de către conaționali a drepturilor politice și civile colective atât de mult dorite²⁰⁷.

Trebuie menționat că printre sioniștii români s-au numărat și sefarzii Samuel Pineles și Lazar Margulies. Aceștia din urmă a fost participant activ la conferințele sioniste europene de după 1920, susținând totodată finanțar numeroase întreprinderi de colonizare în Palestina²⁰⁸. Soția sa, Selma Marguerite Margulies, a fost președintă a Asociației Culturale a Femeilor Evree din România, activând la rândul său în sprijinul sionismului²⁰⁹. În perioada celui de al doilea război mondial, din cauza represiunilor și după aceea, în contextul surselor tot mai puțin numeroase, actele culturale ale

²⁰⁵ În acest sens, un rol important l-au jucat curentul emancipator și lobby-ul extern, care au funcționat ca repere pentru menținerea identității și, în paralel pentru atingerea idealului de emancipare civică. A se vedea Dumitru Ivănescu, *Emanciparea unei minorități. Evreii din România la sfârșitul secolului XIX – începutul secolului XX*, în „*Studia et Acta Historiae Iudeorum Romaniae*”, VIII, 2003, p. 62-66.

²⁰⁶ Pentru biografia sa, se pot consulta: Elisabeta Mănescu, *Dr. M. Gaster – viața și opera sa*, București, 1940 și, mai recent, sinteticul studiu biografic semnat de Măriuca Stanciu, *Moses Gaster. Landmarks of an intellectual itinerary*, în „*Studia Hebraica*”, IV, 2004, p. 75-87. Deosebit de instructivă pentru înțelegerea personalității sale este și lucrarea: Moses Gaster, *Corespondență*, ed. îngrijită de V. Eskenasy, București, Hasefer, 1998.

²⁰⁷ Stanciu, *A promoter of the Haskala in Romania – Moses Gaster*, în „*Studia Hebraica*”, I, 2001, p. 54-57.

²⁰⁸ *Sionismul în România*, în „*Almanachul evreesc ilustrat pentru România*”, III, 1932, p. 129-132.

²⁰⁹ *Mișcarea feminină evreiască*, în „*Almanachul evreesc ilustrat pentru România*”, III, 1932, p. 137.

sefarzilor sunt mai dificil de identificat, putând fi enumerate aici în special participări la seri de conferințe (dr. Marcu Cajal, *Igienea la vechii evrei* și dr. Leon Algazi, *Aggadah*, ambele susținute în cadrul Cercului cultural „Şaron”; Leon Algazi, *Un mare poet, Edmond Fleg*, în cadrul Cercului cultural „Libertatea”).

După 1945 și-a reluat activitatea și „Asociația sefardă”, societate cu scopuri culturale²¹⁰. Unele personalități sefarde din trecutul bucureștean au fost recuperate în consonanță cu cerințele momentului: pictorul M.H. Maxy a susținut în 1946 o conferință cu tema *Obștea evreiască acum un secol. Davicion Bally, prietenul revoluției*²¹¹. Însă momentul 1948 a consfințit dizolvarea definitivă a comunității de rit spaniol bucureștene. Sefarzii au continuat să păstreze ritul și slujbele au fost celebrate în continuare de rabinul Iakov Jacques Almuli până în 1966. Treptat, membrii comunității au emigrat în Israel sau au trecut în neființă. În anul 1970, doar 150 de persoane mai cunoșteau limba ladino. Bineînțeles, numărul sefarzilor era mai mare, însă ruperea de limba strămoșilor reprezintă un evident aspect al profundei aculturații suferite.

După 1989, o serie de urmași ai sefarzilor români, stabiliți în Israel, au revenit în țară pentru a deschide legături de afaceri. Dintre aceștia, istoricul T. Solomovici îl amintește într-o lucrare pe bancherul Benes Avital, urmaș al lui Jacques M. Elias²¹².

²¹⁰ Kuller, *Evreii în România anilor 1944-1949. Evenimente, documente, comentarii...*, p. 170-172

²¹¹ *Ibidem*, p. 179.

²¹² Solomovici, *Istoria evreilor din România...*, Vol. 2, p. 95.

CAPITOLUL IV

COMUNITĂȚILE SEFARDE DIN TIMIȘOARA ȘI LUGOJ

IV. a. Pătrunderea și aşezarea sefarzilor în Banat (sec. XVII-XVIII)

Deoarece prezenta lucrare circumscrie doar tematica sefarzilor, nu vom insista asupra prezențelor israelite pe teritoriul Banatului mai devreme de zorii epocii moderne, detalii asupra perioadei anterioare putând fi găsite în sintezele semnate de V. Neumann¹ și I. Popescu².

Prezența sefarzilor în nordul Balcanilor și în ținuturile românești vecine Banatului (Țara Românească, Transilvania) este înregistrată încă de la jumătatea secolului al XVI-lea, când apare menționată o comunitate a acestora la București³. Dar sefarzii bucureșteni erau legați, cu siguranță, mai degrabă de drumul Lvov-ului decât de rutele vestice de comerț. Alți sefarzi apar în Transilvania în secolul al XVII-lea, protejați de privilegiile principilor ardeleni Bethlen Gábor, Gheorghe Rákóczi și Mihai Apaffi, dar recunoscuți oficial ca și comunitate doar în Alba Iulia⁴.

Ebreii „spanioli” au urmat, în Europa Centrală, ruta deschisă de armatele otomane, fiind semnalate la mijlocul secolului al XVI-lea transferuri de populație israelită din Salonic și Adrianopole (Edirne) în eyaletul de Buda, unde comunitățile sefardă și aşchenadă își aveau fiecare propria sinagogă⁵. Ebrei sefarzi apar semnalati în secolul al XVI-lea și într-un alt oraș al Ungariei: Tolna⁶. Este greu de cuantificat prezența lor (inclusând

¹ Neumann, *Istoria evreilor din România. Studii documentare și teoretice*, Timișoara, Amarcord, 1996, p. 17-22.

² Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)...*, p. 13-15.

³ Neumann, *Istoria evreilor din România...*, p. 23-24.

⁴ Gyémánt, *Ebrei din Transilvania în epoca emancipării 1790-1867...*, p. 42.

⁵ Carmilly, *Spanish (Sephard) communities in Transylvania and Banat...*, în loc. cit., p. 40.

⁶ Schweitzer, *Exploring the Sephard's track in Hungary and Transylvania...*, în loc. cit., p. 67.

traficul terestru) prin Banat, în condițiile în care principala rută comercială zonală spre Constantinopol rămânea Dunărea, prin Belgrad. Considerăm că acest fapt de istorie economică a determinat prezența lor mai scăzută în Banat în secolele XVI-XVII, dar că este deopotrivă hazardat să îi excludem din componentă etnică a provinciei în perioada respectivă, deși istoricul care au tratat subiectul au fixat data începerii intrării lor în Banat și Transilvania după 1626⁷. Oricum, una dintre rutele comerciale secundare ale timpului legă Transilvania de Venetia (desigur, prin Banat) și există dovezi ale implicării sefarzilor chemați de Bethlen Gábor în Ardeal în schimburile economice efectuate între aceste teritorii⁸.

Cel mai vechi izvor privind prezența sefarzilor în Banat datează de la 1636: piatra tombală a medicului Assael Asriel, originar din Salonic, aflată în cimitirul evreiesc din Timișoara. Sursa epigrafică marchează o realitate incontestabilă: primii sefarzi au venit în Banat în perioada stăpânirii otomane (1552-1716), urmând ruta sudică, prin Balcani, ceea ce îl face pe istoricul V. Neumann să fixeze în secolul al XVII-lea originile vieții comunitare evreiești în Banatul de astăzi⁹. O altă atestare este a unui Judah din Timișoara, interpret al călătorului maghiar Baló László în călătoria spre Istanbul¹⁰, fapt care ne permite să îl considerăm ca fiind foarte posibil sefard, cunosător al limbii turce și al obiceiurilor și legilor Imperiului, probabil în urma traseelor comerciale frecventate.

Nu trebuie uitată nici existența unei comunități sefarde pe insula Ada-Kaleh în secolul al XVII-lea, documentată de o epigrafă aflată în sinagoga din Vidin¹¹.

În 1708, un document emis de pașa Timișoarei îl rugă pe principalele transilvănean Ferenc Rákóczi să nu mai permită accesul negustorilor greci, armeni și evrei din eyalet în Principat fără actele necesare¹², dovdă a creșterii cantitative a schimburilor economice regionale și, în consecință, a tentativelor de a eluda administrația fiscală.

⁷ Carmilly, *Spanish (Sephard) communities in Transylvania and Banat...*, în loc. cit., p. 42.

⁸ *Ibidem*, p. 45.

⁹ Neumann, *Istoria evreilor din Banat...*, p. 9-10.

¹⁰ Carmilly, *Spanish (Sephard) communities in Transylvania and Banat...*, în loc. cit., p. 50.

¹¹ Mihai Guboglu, *Arhiva insulei Ada-Kaleh și importanța ei*, în „Revista Arhivelor”, V, 1962, nr. 1., p. 118.

¹² Carmilly, *Spanish (Sephard) communities in Transylvania and Banat...*, în loc. cit., p. 50.

În 1716, actele întocmite cu ocazia capitulării Timișoarei înregistrează existența a 144 evrei, locuind în 3 case¹³. Înțând cont de realitățile secolului anterior, credem că aceștia trebuie să fi fost, în marea lor majoritate, sefarzi. Chiar dacă instaurarea dominației habsburgice a deschis mai larg porțile instalării aşchenazilor, evreii sefarzi continuă să reprezinte o importantă componentă a comunității israelite bănățene în secolele XVIII-XIX.

Bineînțeles, creșterea demografică a evreilor în Banat s-a datorat, pe tot parcursul secolului al XVIII-lea, mai mult sporului migrator decât sporului natural. De exemplu, conform lui V. Neumann¹⁴, sefarzii bănățeni veneau în marea lor majoritate din Belgrad, mai puțini de la Ragusa, Sarajevo, Vărșet, Nikopole. În Timișoara, cele 4 familii imigrate în intervalul 1716-1739 proveneau: 1 de la Constantinopol, 1 de la Belgrad și 2 din Craiova¹⁵. Cauzele migrației țineau în principal de atitudinea tot mai ostilă a autorităților otomane, pe fondul declinului general al Imperiului Otoman, a promovării „intercesorilor economici” creștini și a imposibilității puterii centrale de la Istanbul de a-și impune ferm autoritatea în regiunile periferice și în condițiile frecventelor conflicte armate cu habsburgii.

De altfel, Casa de Austria a sprijinit parțial, pe perioada conflictelor din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, migrația evreilor sefarzi spre teritoriile aflate sub stăpânirea sa. Un act de privilegiu datează din 1737, fiind eliberat de curtea vieneză, un altul, din 1739, aparține contelui George Olivier Graf v. Wallis, guvernator al Serbiei¹⁶. Un document din 1743 prevedea acordarea protecției evreilor din Belgrad, în caz de necesitate, de către armata imperială și permisiunea ca aceștia să se stabilească la Timișoara. Evreii care s-au stabilit la Lugoj și la Caransebeș în aceeași perioadă proveneau, de asemenea, în mare majoritate, din teritoriile nord-balcanice (Vărșet, Nicopole, Belgrad)¹⁷, fiind probabil tot sefarzi. La Lugoj ei sunt atestați prima dată în cartierul german al orașului, nu în cel românesc¹⁸.

¹³ Neumann, *Istoria evreilor din Banat...*, p. 10-11.

¹⁴ *Ibidem*, p. 15.

¹⁵ Singer, *Temesvári rabbik a XVIII és XIX-ik században...*, p. 61.

¹⁶ Institutul de Iudaistică Cluj-Napoca, Arhiva Comunității din Timișoara (ACT), Dosar 1, f-1r.

¹⁷ Neumann, *Istoria evreilor din Banat...*, p. 15-16.

¹⁸ Schwager, *Evreitatea la Lugoj...*, p. 11.

Principala motivație a susținerii inițiale austriece a fost cea economică, dovedă stând operativitatea cu care administrația fiscală habsburgică a cerut conscrierea evreilor din Banat, în 1719, și stabilirea sumei pentru taxa de toleranță, mărturii ale constanței acestei practici apărând și în 1726 și 1728¹⁹. O comunitate evreiască din care făceau parte și sefarzi locuia la Lugoj, fiind însă expulzați în grup la jumătatea secolului al XVIII-lea, mai puțin sefardul Moshe Chanan, care a rămas împreună cu familia până la acoperirea datorilor ce le avea față de oraș (82 florini și 56 creițari)²⁰. Această acțiune nu a oprit însă revenirea lor ulterioară în localitate, dovedită de faptul că în 1780 cer loc pentru cimitir și în 1790 se formează Hevra Kadișa²¹. Este evident că în această perioadă putem vorbi la Lugoj de o singură comunitate, în care conviețuiesc sefarzi și aşchenazi, spre deosebire de Timișoara unde obștile sunt separate.

Se poate concluziona, deci, că sefarzii din Banatul secolului al XVIII-lea erau atât urmași ai celor stabiliți aici în perioada dominației otomane, cât și cei nou-veniți dinspre teritoriile turcești, odată cu degradarea situației lor în Imperiul Otoman și cu avansul militar austriac. Această direcție de emigrare a continuat pe tot parcursul secolului al XVIII-lea, dovedă fiind, printre altele, și sosirea la Timișoara, la mijlocul secolului a rabinului, Meir Amigo de la Istanbul, însotit de alți patru tovarăși²². Conform lui V. Neumann, prima jumătate a secolului al XVIII-lea poate fi privită drept o perioadă a unui nou început, o etapă mai dificilă din punct de vedere material, dar și al stabilirii raporturilor cu statul habsburgic, dovedă fiind, în primul rând, starea precară a lăcașurilor de cult, cele care reprezintă un indicator al bunăstării unei comunități israelite²³. Când, în 1762, au fost construite în Timișoara simultan două sinagogi, una sefardă și una aşchenadă²⁴ se poate considera că ambele comunități ajunseseră la un nivel

¹⁹ Lajos Baroti, *Adattar delmagyarorszag XVIII szazadi történetéhez*, vol. I, Timișoara, 1893-1896, p. 4, 144, 151.

²⁰ Schwager, *Evreitatea la Lugoj...*, p. 11-12.

²¹ *Ibidem*.

²² Schweitzer, *Exploring the Sephard's track in Hungary and Transylvania...*, în loc. cit., p. 73.

²³ Neumann, *Istoria evreilor din România...*, p. 32.

²⁴ Schweitzer, *Exploring the Sephard's track in Hungary and Transylvania...*, în loc. cit., p. 73.

demografic și material suficient de ridicat pentru a considera finalizată etapa de pătrundere și așezare.

IV.b. Organizarea comunitară și statutul juridic al sefarzilor din Timișoara și Lugoj (sec. XVIII-XIX)

Odată cu cucerirea Banatului de către austrieci, evreilor spanioli din Timișoara, majoritari în secolele anterioare, li s-a adăugat un număr consistent de evrei aşchenazi, proveniți din teritoriile coroanei austriece. Statutul izraeliților din oraș (și din întregul Banat) a fost reglementat pe întreg parcursul secolului al XVIII-lea prin ordonanțe centrale (vieneze) și provinciale, primul act normativ cunoscut în chestiunea lor (din păcate nepăstrat) fiind emis în 1728 de guvernatorul Mercy²⁵. Urmașii săi la conducerea provinciei nu au fost la fel de îngăduitori cu evreii, îngrijorați fiind de creșterea lor numerică și de inexistența unui control ferm și a unor date certe despre fluctuația demografică a acestei etnii. La 1736 rabinului din Timișoara i s-a ordonat să întocmească o statistică exactă a celor pe care îi avea în grijă, I. Popescu considerând că acum apar cele două categorii de evrei: tolerați și netoleranți, cei din urmă suportând impuneri fiscale mai mari și riscând permanent expulzarea²⁶. Nu putem fi în totalitate de acord cu stabilirea acum a statutului de tolerat/netolerat deoarece argumentația autorului nu oferă explicit date în acest sens, iar în privința impunerilor fiscale vom discuta problema mai jos, atunci când vom analiza taxele plătite de comunitatea israelită timișoreană.

Cert este că începând cu anul 1716, la Timișoara au funcționat două comunități israelite, situație ce a persistat până în 18 februarie 1742, când la dorința Mariei Tereza are loc unificarea lor administrativă și juridică. Practic s-a renunțat la obiceiul de a avea doi juzi (*richter*) evrei, trecându-se la alegerea alternativă a unuia singur din rândul celor două comunități. Preeminența aşchenazilor pare a fi demonstrată de alegerea din rândul lor a primului jude, Abraham Politzer, „*chiar dacă la alegerile ce au avut loc cu câteva zile în urmă a fost depășit cu câteva voturi, ținând cont de calitățile pe care*

²⁵ Glück, *Comunitatea evreilor de-a lungul secolelor...*, mss., p. 58.

²⁶ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)...*, p. 103.

le define pentru o asemenea funcție". Dintre sefarzi au fost numiți de către administrație ca jurați Mayer Amigo și Marco Samuel²⁷. Începând cu acest moment și până la obținerea drepturilor civile, în 1868, nu ne mai putem referi la statutul juridic și la situația organizatorică a sefarzilor din Timișoara în particular ci, doar în ansamblul comunității evreiești, împreună cu aşchenazii.

Anterior amintiții juzi nu erau rabinii și se pare că ei reprezentau o instituție ponderatoare, având totodată rol de control al rabinatului. Astfel, exista un balans între principalele instituții din comunitate, reducând riscul devianțelor majore, dar permîțând totodată statului să controleze mai ușor această minoritate. Actul a fost recomunicat și întărit în 12 mai 1743 și 20 mai 1754²⁸, dovedă că noua situație nu a putut fi ușor pusă în practică. De altfel, faptul că registrele de taxare păstrează separat în anii 1745-1747²⁹ contribuțile celor două comunități evreiești arată că noua stare de fapt nu s-a impus decât treptat, prin obișnuință, și nu imediat, prin măsură administrativă.

Alt organism comunitar era Consiliul, investit cu rol deliberativ, a cărui componență trebuia să fie reprezentativă pentru comunitate, membrii săi numindu-se „asesori”. Dintre asesori se alegea și un fel de comitet executiv, cu competențe gospodărești și economico-financiare, care număra, în 1794, 10 persoane. În aceste organisme figurau membri din rândul ambelor rituri³⁰. Mai exista și Bet-Din-ul, instanța de judecată care se întrunea săptămânal, căruia însă ordonanța din 1776 i-a redus competențele la judecarea cauzelor mai mici de 10 fl. Bet-Din-ul se convoca de către epitropi și doi juzi, cu participarea rabinului, însă membrii comunității se puteau adresa direct și instanțelor judiciare statale³¹.

Judenordnung prevedea că evreii din Timișoara să își aleagă doi epitropi și doi staroști, indiferent de rit, al căror mandat era stabilit la șase ani. Pentru fiecare post erau desemnați trei candidați din care administrația

²⁷ ACT, Dosar 1/1742, f-3r; Glück, *Comunitatea evreilor de-a lungul secolelor...*, mss., p. 56-57 fixează data unificării la 13 februarie 1743.

²⁸ ACT, Dosar 1/1754, f-5r.

²⁹ SJTAN, FPMT, Dosar 1747/2, f. 3.

³⁰ Glück, *Contribuții cu privire la populația evreiască a Banatului...*, în loc. cit., p. 107.

³¹ Idem, *Comunitatea evreilor de-a lungul secolelor...*, p. 60.

numea unul, măsură care se aplică și în cazul altor culte religioase. E. Glück observă că Timișoara a fost singurul oraș din Banat unde s-a acceptat, oficial, în secolul al XVIII-lea, organizarea evreilor după normele comunitare tradiționale, cu instituțiile și persoanele necesare (rabin, haham, învățător, cantor, epitropi etc.)³². Dincolo de statutul său de centru provincial, această situație poate fi pusă și pe seama faptului că, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și în prima jumătate a celui de al XIX-lea, evreii timișoreni (inclusiv sefarzii) aveau un statut ambiguu, pendularea între două centre de autoritate (Magistratul Orașului pe de o parte, Administrația Banatului și Consiliul Locumtenențial de la Buda pe de altă parte) permitându-le să se folosească de spațiul juridic astfel creat pentru a-și dezvolta instituțiile, deoarece orice vexațiune venită dintr-o direcție putea fi atacată la autoritatea concurentă. Aceasta nu înseamnă că evreii timișoreni au cunoscut o epocă de înflorire instituțională și nici că au fost apărați de prigoniri - dimpotrivă, ci doar că, între cei doi „stăpâni”, au avut uneori posibilitatea să găsească o cale de mijloc, cu rezultate benefice în cîmpul dezvoltării comunitare.

Pentru a argumenta afirmația anterioară amintim o serie de documente, corespondență între autoritățile orașenești și cele provinciale în care este discutată, sau din care reies informații despre chestiunea jurisdicției asupra evreilor din Timișoara. În 1727 sefarzii din oraș cer scutire autorităților locale de la contribuția pentru repararea străzilor, însă primesc aviz negativ³³. Acest document indică una dintre multele obligații pe care le aveau față de conducerea orașului. În 1740, Magistratul Orașului se plângă Administrației Provinciale a Banatului că evreii nu își respectă îndatorirea de a aproviza populația Timișoarei cu carne³⁴. Actul indică o altă obligație, dar arată totodată că autoritățile locale erau limitate în mijloacele de constrângere și că se vedea nevoie să apeleze, sau cel puțin să atenționeze și Administrația Provincială, doavadă că umbrela juridică a acesteia din urmă se extindea și asupra comunității israelite timișorene. De altfel, câțiva ani mai târziu, chiar Administrația Provincială a Banatului va

³² Idem, *Contribuții cu privire la populația evreiască a Banatului...*, în loc. cit., p. 109.

³³ SJTAN, FPMT, Dosar 1727/4, f. 8-11.

³⁴ Idem, Dosar 1740/1, f. 1-5.

cere Magistratului Orașului Liber Regesc Timișoara să întocmească o statistică exactă a izraeliților din Cetate, evident, în scopul stabilirii contribuților financiare³⁵. Conscripția realizată cu această ocazie s-a păstrat³⁶ și va fi analizată în capitolul următor.

Faptul că, între Magistrat și Administrația Banatului, au existat neînțelegeri referitoare la taxele impuse evreilor este dovedit de alte două documente, datând din anul 1755, prin care autorităților locale li se cereau explicații cu privire la impunerea unui nou impozit pentru „casa orașului” ce urma să fie plătit de izraeliți³⁷. Evreii se aflau practic sub două umbrele juridice și această situație este demonstrată acum de recomandarea dată Magistratului de a amâna aplicarea hotărârii până la aprobarea sau respingerea ei de către curtea imperială de la Viena³⁸. Situația lor ingrată și obstrucțiile cărora le erau supuși sunt însă demonstate de faptul că aceeași Administrație Provincială care aparent le ușurase situația, decisese ca, urmare a protestelor puternice față de noua impunere fiscală, Magistratul să închidă temporar prăvăliile evreiești³⁹, deși acestea, printr-un document din anul 1753 fuseseră asimilate ca statut celor sărbești⁴⁰, deci practic aveau aceleași drepturi comerciale ca și o confesiune creștină tolerată.

Statutul juridic al membrilor comunității izraelite reapare în discuție un an mai târziu, când Administrația Provincială atrage din nou atenția Magistratului că este ilegal să pună sechestrul pe bunurile evreilor din Cetate, deoarece aceștia nu sunt supușii săi⁴¹. În același timp, tot Administrația Provincială este cea care are ultimul cuvânt în chestiunea șederii sau expulzării din Cetate: în 1755 au existat cazuri în care, independent de voința Magistratului, Administrația Banatului decisese prelungirea șederii în Timișoara a unor evrei netoleranți (așchenazi) care ar fi trebuit să se mute în afara Cetății sau chiar în provincie⁴². De altfel din anul 1764 datează un

³⁵ Idem, *Dosar 1750/7*, f. 12-13.

³⁶ Idem, *Dosar 1750/8*, f. 14-21.

³⁷ Idem, *Dosar 1755/2*, f. 3-4.

³⁸ Idem, *Dosar 1755/3*, f. 5-6.

³⁹ Idem, *Dosar 1755/1*, f. 1-2.

⁴⁰ Idem, *Dosar 1753/3*, f. 15.

⁴¹ Idem, *Dosar 1756/1*, f. 1-2.

⁴² Idem, *Dosar 1755/11*, f. 27-28.

contract între comunitatea evreiască din Timișoara și Administrația Provincială a Banatului, care stipulează clar dependența lor juridică de acest for administrativ, drepturile și obligațiile lor⁴³. Trebuie menționat aici că nu doar comunitatea evreiască se afla în această situație duală, analogii existând până la un punct cu comunitatea sărbă, care la rândul ei suplica în 1757 Administrației Provinciale împotriva unor acțiuni considerate abuzive ale Magistratului Timișoarei⁴⁴.

Odată cu încorporarea Banatului la Ungaria, în anul 1778⁴⁵, evreii din Timișoara trec în subordinea Administrației Camerale, persistând însă problemele de jurisdicție comună cu Magistratul Orășenesc. Într-un document din anul 1783, Magistratul era înștiințat că evreii rămân în continuare sub jurisdicție Camerală⁴⁶ – ceea ce însemna că la acea dată existau deja presiuni din partea autorităților locale pentru a obține controlul administrativ asupra comunității, cel mai probabil din rațiuni de ordin financiar. De asemenea, construcțiile în careul evreiesc din Cetate nu puteau fi oprite deoarece acest teren le fusese acordat în urma unui act imperial⁴⁷. Nu în ultimul rând, Administrația Camerală atrăgea atenția Magistratului că se permitea portul bărbii de către evrei, iar datoria sa era să nu permită molestarea izraeliților din acest motiv⁴⁸.

Dubla jurisdicție și-a găsit o parțială rezolvare în anul 1786, când întregul careu evreiesc din Cetate este achiziționat de Orașul Liber Regesc Timișoara de la Administrația Camerală⁴⁹. Faptul că în 1811 Magistratul cere întocmirea unei conscripții conținând date despre situația familiilor evreiești din oraș începând cu anul 1790, în vederea evacuării unei părți a lor în cartierul Fabric (cei cu comportament bun) sau în provincie (cei cu comportament neadecvat)⁵⁰, vorbește despre jurisdicție pe de o parte, iar pe

⁴³ Idem, *Dosar 1764/1*, f. 1-2.

⁴⁴ Idem, *Dosar 1757/3*, f. 6-8.

⁴⁵ Glück, *Comunitatea evreilor de-a lungul secolelor...*, p. 61.

⁴⁶ SJTAN, FPMT, *Dosar 1783/11*, f. 39-42.

⁴⁷ Idem, *Dosar 1783/1*, f. 6-7.

⁴⁸ Idem, *Dosar 1783/8*, f. 34-35; Binder, *Alt-Temeswar. Geschichtliche Entwicklung...*, p. 42 menționează că portul bărbii le era permis din anul 1782.

⁴⁹ SJTAN, FPMT, *Dosar 1786/2*, f. 5-7; Idem, *Dosar 1786/5*, f. 23-26.

⁵⁰ Idem, *Dosar 1811/20*, f. 193-204.

de altă parte despre dorința, dar imposibilitatea autorităților locale de a controla cu adevărat fluctuația populației în careul evreiesc.

Un document din anul 1820, prin care Consiliul Locumtenențial al Ungariei ordonă o nouă conscripție, realizată sub conducerea senatorului orășenesc Schumann, în vederea unui nou val de expulzări⁵¹, indică implicarea juridică a autorităților centrale în cazul evreilor timișoreni și, din nou, imposibilitatea de a controla migrația persoanelor izraelite din Banat și din Timișoara în particular. Existau cazuri în care autoritățile locale consultau comunitatea înainte de luarea unor decizii. Spre exemplu, când Marcus Haim (sefard după nume) din Fabric cere permisiunea Magistratului de a se muta în Cetate, autoritățile solicită și opinia comunității evreiești de aici. Răspunsul dat de conaționali a fost unul negativ, dar rezoluția finală a Magistratului lipsește, astfel că nu știm cum s-a finalizat cazul⁵².

O altă manifestare a implicării autorităților locale în viața comunitară este oferită de o instrucțiune în chestiuni judecătorești din anul 1829 în care se prevedea: obligativitatea ținerii exacte a protoalelor, schimbarea membrilor completelor de judecată odată la doi ani pentru ca întreaga comunitate să se implice în aceste activități, taxa de toleranță urma să fie negociată împreună cu magistratul, care avea drept de control pe tot parcursul anului, socotelile spitalului se țineau și se prezintau de un comisar însărcinat cu această activitate, pentru toate activitățile oficiale urmau să fie completate procese verbale în limba germană, legate și arhivate la sfârșitul anului, vânzările și cumpărările de bunuri de valoare urmau să fie aprobate de magistrat, la fel și reparațiile în sumă de peste 40 fl. Toate închirierile de spații și privilegiile ale comunității urmau să fie făcute prin licitație publică. În fine, gabela urma să fie administrată de membrii comunității, iar rabinul trebuia să aibă în grijă registrele de stare civilă și să comunice în fiecare an militar numele copiilor majori⁵³.

Este evident că în deceniul trei al secolului al XIX-lea, atribuțiile juridice majore asupra comunității evreiești din Timișoara revin Magistratului și nu Consiliului Locumtenențial. Acesta din urmă își exprimă interesul față de

⁵¹ Idem, *Dosar 1820/10*, f. 74-90.

⁵² Idem, *Dosar 1822/12*, f. 51-58.

⁵³ ACT, *Dosar 2/1829*, f. 49-51.

evreii timișoreni doar atunci când se pune problema unor noi impozite, cerând conscrieri acurate, pentru o cât mai fructuoasă impunere fiscală⁵⁴.

Perioada ce a urmat, incluzând Revoluția de la 1848-1849, efemera emancipare de la 28 iulie 1849 și definitiva emancipare din decembrie 1867 în cadrele nou-formatului stat maghiar dualist, au fost pe larg tratate de istoriografia problemei⁵⁵, la fel ca și chestiunile legate de construcția identității evreilor din Banat și Transilvania⁵⁶, iar arhivele Timișorene nu au oferit material revelator în această privință, astfel că nu vom insista asupra lor.

La începutul anilor 1870 existau în Banat patru tipuri de comunități: status-quo (neoloage), status-quo ante, ortodoxe și independente⁵⁷, între acestea din urmă numărându-se și sefarzii. În 1870 comunitatea aşchenadă din Timișoara s-a scindat, evreii din Fabric declarându-se ortodocși, ulterior status-quo ante. La puțin timp după aceasta evreii din cartierul Iosefin s-au declarat, la rândul lor, ortodocși, păstrându-și ulterior această apartenență⁵⁸. Sefarzii continuă să funcționeze ca și comunitate în Cartierul Fabric, unde exista și o sinagogă proprie⁵⁹. Erau însă destul de puțini la număr. În 1861 ei s-au rupt de comunitatea din Cetate, dar, din cauza împuținării credincioșilor, au revenit în 1899 asupra deciziei, păstrându-și însă sinagoga⁶⁰.

Comunitatea sefardă din Timișoara s-a diminuat constant de-a lungul secolelor XVIII-XIX, din cauza reducerii sporului migrator și a integrării în majoritatea aşchenadă, ajungând să se pună chiar problema menținerii instituțiilor comunitare. Cu toate că sinagoga sefardă a funcționat constant, la sfârșitul secolului al XIX-lea o Adunare Generală prezidată de Izrael Dereirra a luat hotărârea ca de la 1 ianuarie 1890 să aibă loc unificarea cu aşchenazii din Timișoara-Cetate⁶¹. În perioada interbelică, pe fondul

⁵⁴ SJTAN, FPMT, Dosar 1828/11, f. 44-50.

⁵⁵ Neumann, *Istoria evreilor din Banat...*, p. 83-90; Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)...*, p. 181-203.

⁵⁶ Gyémánt, *The formation of the Transylvanian Jewish and Romanian identity. A comparative view*, în „*Studia Hebraica*”, I, 2001, p. 25-34.

⁵⁷ Neumann, *Istoria evreilor din Banat...*, p. 91.

⁵⁸ Singer, *Temesvári rabbik...*, p. 45.

⁵⁹ Neumann, *Istoria evreilor din Banat...*, p. 107.

⁶⁰ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)...*, p. 203.

⁶¹ Glück, *Comunitatea evreilor de-a lungul secolelor...*, p. 142.

preeminenței comunității neoloage, a dezvoltării sionismului și a noilor imperative politice⁶², comunitatea sefardă a continuat să se manifeste, la Timișoara, dar doar în cadrele vieții particulare și nu ca voce publică aparte. Acest aspect este subliniat, printre altele, și de caracterul calendarul evreiești care apar în perioada interbelică și al căror public-țintă nu pare a număra și sefarzi⁶³. Ultimul evreu spaniol din Timișoara, David Magyar, urmașul familiei de negustori de grâne, a murit în 1996, iar rabinul de atunci, Ernest Neumann, a ținut slujba în limba ladino făcând referire expres la faptul că este vorba de înmormântarea ultimului evreu sefard din Timișoara.

Cazul comunității din Lugoj este diferit. După cum aminteam în subcapitolul anterior, este evident că în orașul de pe Timiș nu putem vorbi despre două obști israelite. Fiind puțini la număr spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, evreii de aici au format o singură comunitate, căreia i s-au alăturat pe parcursul secolului al XIX-lea comunitățile mai mici din Reșița, Bocșa Montană și Balinț⁶⁴. Comunitatea era condusă de un președinte (numit astfel după 1845), avea secretari și un consiliu. Însă printre personalitățile locale amintite de T. Schwager nu iese în evidență, onomastic, nici un sefard – nici măcar printre membrii gărzii naționale conscriși în 1848⁶⁵. Chiar și rabinii, după cum vom vedea, par a fi exclusiv aşchenazi. În 1902 are loc organizarea comunității ca persoană juridică, sub incidența sa intrând o pleiadă de mici localități bănățene locuite, fiecare în parte, de un număr restrâns de familii israelite printre aceștia, cu siguranță, s-au numărat și destui sefarzi, dar din păcate ei nu apar nominalizați în vreun fel⁶⁶. Ca rit știm că majoritatea evreilor lugojeni erau, în 1868, neologi⁶⁷.

Din singura monografie existentă, cea semnată de T. Schwager, reiese destul de evident faptul că la începutul secolului XX avem de-a face la Lugoj fie cu o comunitate sefardă deosebit de redusă numeric – probabil bazată și

⁶² Neumann, *Istoria evreilor din Banat...*, p. 116-119.

⁶³ A se vedea: „*Israelitischer Kalendar*”, Timișoara, 1926; *Ibidem*, 1927; *Ibidem*, 1928; *Ibidem*, 1929.

⁶⁴ Schwager, *Evreitatea la Lugoj...*, p. 14.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 23.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 15.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 26.

pe apartenența sefarzilor din zona rurală – și integrată juridic comunității mari evreiești. Mai mult, singura pagină pe care autorul o dedică evreilor spanioli constituie de fapt o notă onomastică, în care se atrage atenția asupra maghiarizării și germanizării în timp a unor nume inițial sefarde, precum: Hanan-Hananel-Chanel-Elhanan; Cohen-Kohn-Kahn-Hahn-Kahan; Levi-Lewi-Löwe-Löwi; Simon-Simoni-Simonyi; Carmel-Karmel și alții.

Este oferită și o listă de 37 antroponime sefarde, sau cu origini sefarde, dintre care însă unele sunt greu diferențiabile de formele aşchenade: Franck, Auscher, Kohn⁶⁸. Printre membrii de frunte ai comunității sunt foarte puțini cei care poartă nume evreo-spaniole, sau derivate germanizate, precum Adolf Löwinger, președinte între 1859-1896⁶⁹. Dar chiar și în cazul său, prenumele pare a indica mai degrabă o origine aşchenadă.

IV. b.1. Evoluția impunerilor fiscale asupra sefarzilor timișoreni

Taxa de toleranță (sau „*banii reginei*“) a reprezentat probabil cel mai important motiv pentru care statul austriac a fost interesat de comunitățile izraelite. Aceste sume au fost ridicate, în diverse forme, încă din primii ani ai stăpânirii habsburgice. În 1719 a fost instituit de către comisariatul cetății Timișoarei un impozit special pentru evrei, condiționându-le acestora sederea în oraș. În 1728 taxa de toleranță s-a ridicat la suma de 700 fl., iar în 1736 la 800 fl. anual⁷⁰. Cei care plăteau această taxă primeau o „fișă de toleranță“ care îi apăra împotriva expulzării. Alte taxe extraordinare erau plătite în contul sarcinilor orașenești sau pur și simplu dacă administrația avea nevoie de bani. De exemplu, în 1727, magistratul Timișoarei cere evreilor să plătească 1/3 din banii necesari reparării străzilor (109 fl.), protestele acestora neavând câștig de cauză⁷¹, iar, în 1743, evreii au contribuit la efortul de război cu 8.000 fl.⁷².

În 1740-1742 sefarzii timișoreni au plătit anual 102 fl., în 1743 au plătit 122 fl., în 1745 și 1746 li s-a cerut suma de 207 fl. 30 cr. anual și o taxă

⁶⁸ *Ibidem*, p. 118.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 124-126.

⁷⁰ Costin Feneșan, *Administrație și fiscalitate în Banatul imperial 1716-1778*, Timișoara, Editura de Vest, 1997, p. 96.

⁷¹ SJTAN, FPMT, Dosar 1727/4.

⁷² *Idem*, Dosar 1744/7.

personală de 2 fl. anual. Taxa pentru un servitor creștin aflat în serviciul unui evreu era de 1 fl. 30 cr. Din documentul analizat reiese că, pentru evrei, indiferent de rit, quantumul taxei personale nu era influențat de statutul de tolerat/netolerat, ceea ce infirmă afirmația lui I. Popescu (vezi supra) privind impunerile fiscale superioare ale netoleraților. Mai trebuie precizat că în 1745 sunt menționate și o serie de restanțe la taxa de toleranță, în sumă de 166 fl., recuperate cu acest prilej de către autoritățile fiscale⁷³. Conform unei anexe a documentului, oferită de I. Popescu, dintre sefarzi cea mai mare contribuție o avea Mayer Amigo, cu 50 fl., urmat de Menachem Solomon, cu 20 fl. Celealte familii de sefarzi plăteau 7,5, 10 sau 15 fl., aceste sume excludând capitala⁷⁴. La 1749 s-au plătit 370 fl. 30 cr., iar la 1750 evreii timișoreni au contribuit cu 320 fl. taxă de toleranță⁷⁵. În 1760 taxele par să fi rămas la același nivel, cu mici fluctuații, deoarece știm că întreaga comunitate plătise 362 fl. imperiali. Cea mai mare sumă achitată în perioada 1760-1780 a fost de 1000 fl. imperiali anual, în 1776⁷⁶, anul în care s-a încercat aplicarea *Judenordnung*-ului, probabil din cauza unui zel sporit al funcționarilor. Sumele prevăzute a fi plătite în Ordonanță erau: 8 fl. 30 cr./membru de familie, 6 fl. 30 cr. pentru necăsătoriți, 50 fl. taxă de toleranță, 50 fl. taxă de cimitir⁷⁷.

Desigur, pe lângă taxa de toleranță, comunitatea mai trebuia să suporte și alte cheltuieli, uneori fiind nevoită să se împrumute: în anul 1789 evreii timișoreni datorau Magistratului Orașului Liber Regesc Timișoara suma de 2.500 fl⁷⁸ (echivalentul taxei de toleranță pe 2-3 ani sau al costurilor de construcție ale unei sinagogi).

În analiza evoluției taxei de toleranță impusă evreilor timișoreni în secolul al XVIII-lea se observă două tendințe: cea a statului austriac care încerca mărirea impunerilor și cea a evreilor care se străduiau să le stabilizeze, obținând uneori chiar reduceri. Faptul că nivelul taxei rămâne aproximativ egal pe tot parcursul secolului, arată că, fie nu se puteau

⁷³ Idem, Dosar 1747/2.

⁷⁴ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)...*, p. 116.

⁷⁵ Ibidem, p. 117.

⁷⁶ Neumann, *Istoria Evreilor din Banat...*, p. 39.

⁷⁷ Wolf, *Zur Geschichte der Juden im Banat 1716-1767...*, p. 6.

⁷⁸ SJTAN, FPMT, Dosar 1789/11, f. 21-23.

extrage sume mai mari, fie s-a reușit constant, prin rugăminți, poate și prin mituirea unor funcționari, păstrarea unui nivel convenabil ambelor părți. În ceea ce privește contribuția sefarzilor (a celor tolerați, bineînțeles), ea se ridică constant la aproximativ jumătate din suma globală, ceea ce indică faptul că există o comunitate suficient de puternică material pentru a realiza aceste plăți.

Nu avem informații despre evoluția quantumului taxei de toleranță în primele decenii ale secolului al XIX-lea: cele câteva conscripții ale evreilor păstrate în Arhivele Primăriei Timișoarei nu indică și contribuțiile financiare datorate autorităților. Putem bănuia o creștere lentă dar constantă și, odată cu aceasta, dificultăți în procesul de colectare, căci, în 1828, Locotenenza Regală a Ungariei insista într-o circulară către autoritățile locale să grăbească recuperarea sumelor restante pe anul militar 1826/1827 și să efectueze recenzarea exactă a averii evreilor. Se anunță totodată quantumul taxei la nivelul întregii Ungariei: 160.000 fl.⁷⁹.

Dovadă a creșterii taxei la un nivel ce făcea din ea o consistentă povară comunitară este și cererea evreilor timișoreni din anul 1829 de a fi redus quantumul acesteia. Evident, rezoluția autorităților a fost negativă⁸⁰. Mai mult, în anul următor, suma a fost mărită de la 655 fl. 31 cr. la suma de 3613 fl. 34 cr., o creștere impresionantă și nerealistă de peste 500%, care a provocat un nou val de proteste (inutile) din partea izraeliților⁸¹. Rezultatul a fost, evident, intrarea în incapacitate de plată a comunității și acumularea într-un singur an de restanțe însumând 1314 fl.⁸², la care adăugându-se alte sume, s-a ajuns la un total de plată de 6569 fl., reclamat de Locotenenza Ungariei⁸³. Evident, recursul înaintat de comunitatea izraelită a fost din nou respins⁸⁴.

În anul următor, 1832, taxa de toleranță și sumele restante au atins un total de 9944 fl. 54 cr.⁸⁵, pe care autoritățile centrale îi doreau cât mai repede adunați, după cum dovedește și corespondența în acest sens cu Magistratul

⁷⁹ Idem, *Dosar 1828/11*, f. 49-50.

⁸⁰ Idem, *Dosar 1829/10*, f. 60.

⁸¹ Idem, *Dosar 1830/17*, f. 150-152.

⁸² Idem, *Dosar 1831/11*, f. 47.

⁸³ Idem, *Dosar 1831/12*, f. 48-50.

⁸⁴ Idem, *Dosar 1831/16*, f. 60-62.

⁸⁵ Idem, *Dosar 1832/18*, f. 238.

Orașului, instituția ce se ocupa de strângerea impozitelor⁸⁶. Procesul de impozitare se lovea cu siguranță de dificultăți, căci în 1833 Locotenenta Ungariei informează Magistratura orașenească din Timișoara că poate cere ajutorul autorităților camerale dacă întâmpină probleme sau rezistență în colectarea taxelor⁸⁷.

Trebuie remarcat faptul că această avalanșă a creșterii taxelor suportate de evrei se suprapune, cronologic, peste o perioadă de mari frâmântări privind emanciparea acestora, perioadă întreruptă temporar de evenimentele de la 1848-1849 și de regimul absolutist ce a urmat. Cu siguranță există și legături mai intime între dezbaterea privind emanciparea și situația impunerilor fiscale, pe care însă doar o cercetare specializată le-ar putea evidenția.

Ceea ce dorim să subliniem, după oferirea atâtore cifre preluate din documentele vremii, este că: pe de o parte, în această perioadă, nu se mai face în documentele fiscale distincția sefarzi - aşchenazi, iar contribuția separată a evreilor spanioli este practic imposibil de identificat; pe de altă parte, creșterea puternică a acestor sume trebuie să fi lovit destul de grav o comunitate confesională aflată deja în regres demografic.

IV.c. Instituții de cult și asociații religioase

Din fericire istoria sinagogilor și a rabinilor sefarzi din Timișoara este în mare măsură cunoscută datorită atât lucrărilor de epocă⁸⁸, cât și contribuțiilor recente⁸⁹, toate acestea ajutând la recuperarea istoriei acestor instituții de cult sefarde. Pentru Lugoj, apelul la monografia comunității aduce prea puține informații despre sefarzi iar sursele arhivistice, după cum menționam, lipsesc.

IV.c.1. Sinagoga

În Timișoara nu a existat sinagogă până în 1762. Nu știm unde era efectuat serviciul divin în timpul dominației otomane, dar după venirea austriecilor, atât sefarzii cât și aşchenazii aveau ca loc de rugăciune o

⁸⁶ Idem, *Dosar 1832/19*, f. 239; Idem, *Dosar 1832/20*, f. 245.

⁸⁷ Idem, *Dosar 1833/22*, f. 222-224.

⁸⁸ Singer, *Temesvári rabbik...*, passim.

⁸⁹ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)...*, p. 139-156.

încăpere de sub Poarta Eugen de Savoia, obținută prin indulgență și cu sprijinul baronului Diego d'Aguilar (Moses Lopez Perera)⁹⁰. În 1754 administrația a transmis Magistratului Timișoarei ordinul de a interzice evreilor construirea unei sinagogi, serviciul divin, care avea loc în două încăperi din casa Metzrad, urmând să fie susținut în locuințe private⁹¹. În 14 februarie 1760 a fost semnat contractul între meșterul constructor Altinger, meșterul zidar Jacob pe de o parte și reprezentanții comunităților evreiești: Amigo, Sallomon Politzer și David Teutsch. Meșterii se obligau „*să construiască în Careé, conform planului și profilului aprobat de Administrația Provincială*” două sinagogi, cu anexele necesare.

Ambele sinagogi din Timișoara au fost construite în același timp, în cartierul Judenhof: în partea dreaptă a porții cea aşchenadă, iar în partea stângă cea sefardă⁹². În 1866 zona sinagogilor se afla încă în lucru, deoarece dintr-un act al șef-rabinului Jakob Wolf aflăm că liderii celor trei comunități de evrei timișoreni (Mayer Amigo, Sallomon Politzer și Jacob Chor) erau îndemnați să se ocupe personal de chestiunile edilitare și financiare și să își asume răspunderea colectivă pentru bunul mers al întreprinderii⁹³. Faptul că evreilor timișoreni li s-a permis să construiască o sinagogă și chiar au fost ajutați cu materiale, dovedește relațiile bune și încrederea pe care autoritățile o aveau în ei, precum și faptul că deveniseră niște contribuabili importanți.

În 1814, în condițiile creșterii numerice a populației evreiești a cartierului Fabric din Timișoara au mai fost construite două sinagogi, dintre care una sefardă, renovată în 1841 deoarece era în pericol de prăbușire. Banii necesari urmău să provină din jumătatea dublării gabelei pentru carne și se spera și într-un ajutor financiar al autorităților. Cu toate acestea lucrările nu au fost finalizate decât după 1848, doavadă a dificultăților financiare⁹⁴. La 1848 sinagoga din Cetate și clădirile anexe au fost avariate de tirul

⁹⁰ Neumann, *Istoria evreilor din Banat...*, p. 37.

⁹¹ SJTAN, FPMT, Dosar 1754/3, f. 5-8.

⁹² Singer, *Temesvári rabbik...*, p. 11; Singer, *Timișoarai zsinagogák*, în „Almanahul evreesc. Jüdisches Jahrbuch. Zsidó Évkönyv”, II, 1936-1937, p. 209-217.

⁹³ ACT, Dosar 1/1766, f. 15. Vezi și Neumann, *Istoria evreilor din Banat...*, p. 40.

⁹⁴ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)...*, p. 145.

artileriei⁹⁵. Cea mai importantă sinagogă din Timișoara a fost cea construită între 1863-1865 în Cetate, cu contribuția tuturor comunităților evreiești care ființau în acel moment în oraș. Sefarzii au participat financiar la ridicarea lăcașului de cult, de care probabil s-au și folosit, atât înainte cât și după 1890, când se unesc cu comunitatea neologă din Cetate⁹⁶. Faptul că sefarzii nu și-au mai construit o sinagogă proprie în a doua jumătate a secolului al XIX-lea arată că nu se simțea lipsa acesteia și că exista un nivel ridicat de integrare în rândul celorlalte comunități. Deoarece în Banat nu se mai construiesc sinagogi sefarde după 1850, precum și faptul că și până atunci unele locașuri de cult erau folosite în comun, susține ceea ce indică și datele demografice: scăderea creșterii, sau chiar regresul numeric al sefarzilor din această provincie.

La Lugoj o primă sinagogă a fost ridicată în 1793, dar a fost repede distrusă de un incendiu. În 1843 este inaugurată o nouă clădire, în oraș, cu față la stradă. Aceasta este modificată la începutul secolului XX, intrările fiind așezate lateral, fiind redecorată și instalându-se o orgă⁹⁷. Datorită stilului arhitectonic maur sinagoga de aici mai este cunoscută și ca Sinagoga „Sefardă” din Lugoj – o titulatură ce aduce aminte de originile comunității, fără însă a desemna apartenența de rit.

IV.c.2. Rabinatul

În Timișoara primei jumătăți a secolului al XVIII-lea se pare că au funcționat simultan atât un rabin sefard (haham) cât și unul al comunității așchenade⁹⁸. Ca urmare a măsurilor administrative austriece, aceștia, împreună cu credincioșii, formau o singură comunitate, condusă de un șef-rabin. Hahamul sefard își avea locuința în Cetate⁹⁹.

Dintre rabinii sefarzi ai orașului, exceptându-l pe Assael Azriel din secolul al XVII-lea, primul cunoscut este Jakob Moyses, care ocupa această funcție la 1739, fiind venit din Belgrad. În 1741 avem documentat un alt rabin sefard: Levy Abraham Mayer, venit cu acordul deplin, dacă nu chiar

⁹⁵ Glück, *Ebreii din Timișoara între anii 1848 și 1918...*, p. 130.

⁹⁶ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)...*, p. 146-148.

⁹⁷ Schwager, *Evreitatea la Lugoj...*, p. 36-39.

⁹⁸ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)...*, p. 5.

⁹⁹ Neumann, *Istoria evreilor din Banat...* p. 41.

la cererea comunității, deoarece trei sefarzi înstăriți (Amigo Abraham, Menachem Salomon și Marcus) au garantat cu 3.000 de taleri o datorie a sa către niște turci, probabil pentru a-i putea asigura venirea. În 1745 apare consemnat rabinul Levy Isac, posibil fiu al precedentului¹⁰⁰.

Între 1743-1768 rabin al evreilor sefarzi a fost Eliezer Lipman b. Binjamin Zeeb, un „mare rabin”, haham al sefarzilor din Fabric, conform inscripției de pe piatra sa funerară. Numele său apare în „Cartea Haskava” și, de asemenea, în lista celor al căror nume se citesc în seara de Kol-nidre. Familia sa a ajuns să dobândească o poziție socială deosebită în oraș, iar unul dintre nepoții săi, după creștinare, a fost înnobilat în 1827. Lui i se datorează și o operă de interpretare rămasă în manuscris, bazată parțial pe cabbala¹⁰¹.

Nu există date certe în privința existenței la Timișoara, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, a unor rabini sefarzi. Ținând cont de reglementările privind numărul familiilor și existența unui singur rabin în oraș, se poate afirma că rabinul-șef al Timișoarei îndeplinea această funcție pentru ambele comunități. Trebuie menționat aici că instituția rabinatului din Timișoara avea ca arie de competență, în epocă, aproape întregul Banat, rabinul de aici coordonând și organizând comunitățile din toată provincia. V. Neumann leagă începuturile acestei extensii provinciale a rabinatului de numele sefardului Eliezer Lipman b. Binjamin Zeeb¹⁰².

Şirul rabinilor aşchenazi care funcționau pentru ambele comunități religioase a fost continuat de: Jochanan B. Isak (menționat în 1773)¹⁰³, Zebi B. Izrael Ha-Levi (1781-1797)¹⁰⁴, Oppenheim David B. Czevi (1798-1821)¹⁰⁵, fiul său, Oppenheim Zwi (Hirsch) B. David (1820-1859)¹⁰⁶. În paralel cu acesta din urmă a funcționat la Timișoara și Juda B. Abraham Baruch, rabin al evreilor sefarzi (haham și hazan) despre care se știe doar că a murit în 1831¹⁰⁷. Lui i-a urmat Alkalay Salomon, între 1831-1863, unul dintre puținii

¹⁰⁰ Singer, *Temesvári rabbik...*, p. 2-3.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 4-8.

¹⁰² Neumann, *Istoria evreilor din Banat...*, p. 42.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 41.

¹⁰⁴ Singer, *Temesvári rabbik...*, p. 16-19.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 23-34.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 35.

urmași ai sefarzilor din timpul stăpânirii turce¹⁰⁸. De asemenea, la sefarzii din Cetate a funcționat ca haham și hazan timp de 26 de ani (1872-1898) blajinul Moses Joda Perrera, care a murit la 5 mai 1898¹⁰⁹, ulterior comunitatea sefardă fiind prea redusă numeric pentru a se mai ridica chestiunea susținerii unui rabin propriu.

La fel ca și în cazul sinagogilor, instituția rabinatului reprezintă un indicator al evoluției comunității evreilor spanioli din Timișoara. Încă din secolul al XVIII-lea este evidentă tendința ca rabini de rituri diferite să coexiste, uneori ei păstorind comunități de ambele rituri. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, rabinii sefarzi sunt tot mai slab documentați, odată cu reducerea numerică a comunităților sefarde.

Pentru comunitatea din Lugoj șirul rabinilor a fost refăcut și prezentat de T. Schwager, însă printre cei 9 rabini care au oficiat între începutul secolului al XIX-lea și jumătatea secolului XX nu se regăsesc nume sefarde. Mai mult, analiza biografiilor lor indică faptul că proveneau, în majoritate, din regiunile estice și centrale ale Ungariei, deci dintr-o zonă dominată de așchenazi. Cu toate acestea, deoarece este evident că la serviciile lor au apelat și membri sefarzi ai comunității, îi redăm în continuare, după lucrarea citată¹¹⁰:

- Lewi Zwi (Hirsch) Oppenheimer (1794-1859), originar din Timișoara, oraș în care revine ca rabin în 1820.
- Salomon Shalom Iehuda Itzhak Weisz (1827-1893), rabin la Lugojului între 1856-1893 și profesor la școala evreiască.
- Dr. Lajos Venetianer (1867-1922), originar din Kecskemét (Ungaria), rabin la Lugoj între 1896-1897.
- Dr. Simon Handler Hevesi (1868-1943), originar din Aszó (lângă Budapesta), a fost rabin al Lugojului între 1897-1905.
- Dr. Emanuel (Manó) Simha Lenke (1868-1940), originar din Nagyszombát (Ungaria), a fost rabin al Lugojului începând cu anul 1905 și, se pare, și ulterior în perioada interbelică.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 37-38.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 58.

¹¹⁰ Schwager, *Evreitatea la Lugoj...*, p. 119-123.

- Ferenc Hevesi (1898-?), fiul lui Handler Hevensi, născut la Lugoj, a fost rabin al localității între 1920-1922.
- Dr. Avram Itzhak Nebel (1887-?), originar din Zahony (Ungaria), a fost rabinul Lugojului între 1946-1950, după care a emigrat în Israel.

IV.c.3. Asociații religioase și de binefacere

În structura comunităților evreiești un loc important îl ocupă asociațiile religioase, dar ale căror funcții sunt mult mai extinse, acoperind ceea ce astăzi este denumit generic ca asistență socială. Din păcate, la fel ca în alte domenii, nici aici implicarea sefardă nu este pe deplin documentată, ea putând fi în unele cazuri doar bănuitură, pornind de la spațiul în care își desfășurau activitatea respectivele societăți.

Încă din 1719 este documentată funcționarea la Timișoara a comunității sacre „Hevra-Kadișa”, cu origini probabil în secolul precedent, din moment ce la 1636 exista un cimitir evreiesc la Timișoara, unde au fost aduși și în secolul al XVIII-lea evreii decedați din întreg Banatul. Sarcinile acesteia sunt de domeniul sanitar și de înmormântare rituală¹¹¹. Cimitirul evreiesc a funcționat, pe toată perioada secolului al XVIII-lea pe calea Lipovei¹¹². Conform unor opinii, această asociație s-ar fi scindat în 1750 în două ramuri: una sefardă și una aşchenadă¹¹³. La Lugoj, Societatea Hevra Kadișa funcționa din 1790, organizând pe parcursul secolului al XIX-lea un spital cu zece paturi pentru evrei și un sistem de întrajutorare a bătrânilor din oraș și din împrejurimi. Pe la 1800 o astfel de asociație funcționa și la Becicherecul Mare, apărând în secolul al XIX-lea peste tot pe unde existau comunități israelite bine închegate. Din statutele unei astfel de asociații, tipărite la 1881 aflăm că principalele sale obiective erau îngrijirea bolnavilor săraci, înmormântarea evreilor și îngrijirea cimitirului, organizarea rugăciunilor, vizitarea bolnavilor, asigurarea de „veghetor”, internarea în spital a celor ce aveau nevoie¹¹⁴.

¹¹¹ Glück, *Contribuții cu privire la populația evreiască a Banatului...*, în loc. cit., p. 110.

¹¹² Idem, *Comunitatea evreilor de-a lungul secolelor...*, p. 60.

¹¹³ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)...*, p. 157-158.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 158.

O altă organizație caritabilă a fost „Reuniunea de binefacere a femeilor israelite”, înființată la Timișoara, în Fabric, în 1846. Acțiunile sale constau în ajutorarea săracilor și a bătrânilor cu alimente, dar și cu bilete pentru băi. De asemenea, erau îngrijite femeile lăuze, văduvele și săracii, indiferent de confesiune. O astfel de asociație funcționa și în cartierul Cetate¹¹⁵. Asociația din Fabric avea prevăzută în statutele ei o permanentă deschidere către obștea urbană. Ea a contribuit de-a lungul timpului la multiple acțiuni caritabile, ajutorarea victimelor inundațiilor din Szeged fiind răsplătită chiar cu medalia „Recunoștința Regală”, organizând și bucătării pe timp de iarnă pentru servirea unei mese calde de către săracii orașului¹¹⁶.

În 1875 este fondată la Lugoj „Uniunea Femeilor Israelite”, având 240 de membre, care patrona un orfelinat evreiesc și strângerea fonduri de binefacere atât pentru evrei cât și pentru întregul oraș¹¹⁷. Luând în considerare structura populației evreiești din cele două orașe trebuie să presupunem că, în aceste asociații, au fost implicate și femei sefarde.

Pe lângă asociațiile mai sus amintite au existat și altele, mai puțin menționate în istoriografie și cu o activitate mai greu de recuperat. Știm că, în cadrul comunității sefarde din Timișoara, funcționa, la mijlocul secolului al XVIII-lea o societate cabbalistică, „Societatea Chaberim”, care, sub moto-ul „*treziti-vă liră și harpă, să trezim dimineața!*” organizau întruniri nocturne la sinagogă în timpul cărora cântau psalmi¹¹⁸. Aceasta era cu siguranță frecventată, dacă nu chiar înființată de sefarzi.

La Lugoj, la începutul secolului XX apare societatea religioasă „Talmud Tora”, condusă de Moritz László¹¹⁹, însă în acest caz posibilitatea implicării sefarde e mult redusă. Tot la Lugoj funcționa și „Uniunea particulară a tinerilor evrei”, care în 1831 strângere fonduri pentru deschiderea unui spital israelit¹²⁰. Nu avem nici un motiv să presupunem că sefarzii lugojeni nu ar fi fost implicați și aici

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 159.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 230

¹¹⁷ Schwager, *Evreitatea la Lugoj...*, p. 13.

¹¹⁸ Singer, *Temesvári rabbik...*, p. 8.

¹¹⁹ Schwager, *Evreitatea la Lugoj*, p. 14-15.

¹²⁰ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)...*, p. 161.

În cartierul Fabric din Timișoara a funcționat și asociația „Maskil el Dol” (Chemarea pentru sprijinirea nevoiașilor)¹²¹ fondată de Jiszroel B. Mose¹²². Ținând cont de numele fondatorului și de amplasare este foarte probabil ca sefarzii să fi avut o activitate mai intensă în cadrul ei.

Din păcate, acestea sunt toate organizațiile religioase și de binefacere în care avem documentată prezența sefarzilor sau în care există legături relativ ușor de evidențiat între membrii unei comunități sefarde și respectiva asociație. Cu siguranță implicarea sefardă în acest domeniu a fost mult mai extinsă, dar ea trebuie să se fi rezumat, în acest caz, la inițiative individuale și nu la proiecte comunitare.

IV.d. Aspecte culturale și sociale

Una dintre principalele imagini pe care istoriografia Banatului a acreditat-o de-a lungul timpului a fost aceea a spațiului multicultural, plurietic și plurilingvistic reprezentat de această provincie. În cadrul acestei reprezentări, evreii joacă și ei un rol important, atât prin specificul aparte al comunităților israelite, cât și prin faptul că, reprezentând o cultură complet diferită de cele creștine, interacțiunea cu acestea capătă la rândul său o conotație aparte.

IV.d.1. Instituții de învățământ

Învățământul a reprezentat dintotdeauna o componentă esențială în sfera culturii iudaice, fiecare copil fiind învățat de mic să scrie și să citească, pentru a putea înțelege „Legea”. Din acest motiv, rata analfabetismului în rândul populației evreiești a fost întotdeauna extrem de scăzută, apropiindu-se de „0”. Date fiind puținele informații sigure pe care le avem despre învățământul evreiesc din Banat în secolul al XVIII-lea nu putem decât să presupunem că, până în perioada iosefină, a funcționat modelul tradițional de educație, bazat pe școala comunitară asociată sinagogii, unde fie un dascăl, fie un alt coreligionar capabil se ocupa de inițierea micilor școlari¹²³.

¹²¹ *Ibidem*, p. 160.

¹²² Singer, *Temesvári rabbik...*, p. 39.

¹²³ *Ibidem*, p. 162.

Înainte de 1786 se cunoaște existența unui dascăl în cadrul comunității din Timișoara, căci familia sa era printre cele 49 admise spre a locui în oraș. *Judenordnung* îl renominalizează pe dascăl printre slujitorii sinagogii, fixându-i remunerația la 120 fl. anual. De asemenea, învățătorii care frecventaseră școala normală erau scuți de taxa de toleranță. În 1883 comunitatea evreilor din Timișoara a încercat înființarea unei școli, dar proiectul a eşuat din motive financiare. Nici comunitățile din Lugoj și Caransebeș nu erau suficient de puternice financiar pentru a susține o școală, măcelarul ritual fiind cel care ținea locul dascălului în cele două orașe, plătit cu 50, respectiv 30 fl. Rezultatul a fost că unii și-au trimis copiii la școlile creștine, alții au preferat învățământul în particular. Reformele iosefine au încercat să impună obligativitatea frecventării școlilor de stat, condiționând acceptul căsătoriei de frecventarea acestor instituții. S-a încercat chiar pregătirea pe cheltuiala statului a unor învățători evrei de limbă germană, însă comunitățile nu au acceptat nici acest lucru¹²⁴.

Prin *Systematica gentis Judaicae Regulatio* s-a încercat, în 1783, reglementarea unor aspecte privind învățământul pentru evreii din Ungaria. Li s-a impus obligativitatea frecventării școlilor de stat, cu predare în limbile oficiale; s-a interzis cu desăvârșire învățământul acasă în limba ebraică; a fost interzis importul de cărți în ebraică, cu excepția celor religioase. Li s-a permis înființarea de școli comunitare, susținute pe cheltuială proprie, li s-a permis să frecventeze școli creștine și să urmeze cursuri universitare, mai puțin cele de teologie. După moartea lui Iosif al II-lea, a urmat o perioadă în care s-a pendulat între învățământul laic și menținerea sistemului tradițional. Abia în anii 1840 apar, la Timișoara, în cartierele Fabric și Cetate, primele școli susținute din fondurile comunității, însă ele și-au încetat activitatea în timpul revoluției¹²⁵. Ținând cont de amplasament (Fabric și Cetate) trebuie să luăm în calcul și participarea sefarzilor la menținerea acestor instituții.

La Lugoj, în schimb, prima școală confesională evreiască apare în 1833¹²⁶, aici fiind predată și limba ebraică, alături de limbile oficiale.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 163-164.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 166.

¹²⁶ Schwager, *Evreitatea la Lugoj...*, p. 13.

Reputația școlii a adus pe băncile sale și elevi neevrei ai notabililor din oraș, iar, din 1862, municipalitatea a decis să plătească salariul învățătorului evreu. Un posibil sefard, Dr. Kohn, este menționat printre dascăli școlii¹²⁷. Ulterior, la Lugoj a funcționat un gimnaziu susținut financiar și de comunitatea israelită, în care învățau și tineri evrei¹²⁸. Alte școli evreiești au mai funcționat încă dinainte de 1848 la Vârșeț și Becicherecul Mare, în Banatul sărbesc¹²⁹, însă, în mod cert, sistemul școlar evreiesc din Banat era inferior la această dată celui din Marele Principat al Transilvaniei¹³⁰.

În 1851 au fost înființate două școli evreiești la Timișoara, în Cetate și Fabric, frecventate cu siguranță și de sefarzi. De asemenea, la liceul piarist din localitate au studiat între 1851-1853 și 4 elevi israeliți. Deși comunitatea, prin intermediul unei comisii a făcut demersuri pentru înființarea unei școli reale evreiești cerințele financiare în acest sens erau mult prea mari¹³¹. Între 1857-1872 a funcționat la Timișoara și o școală evreiască model, dar pe de altă parte elevii din cartierele Iosefin și Mehala, nebeneficiind de școli erau obligați să le frecventeze pe cele de stat. În anul 1860 a fost aprobată și deschiderea unei școli evreiești de fete în Timișoara, precum și a uneia noi în Fabric. Programa cuprindea 20 de ore săptămânal, incluzând limba ebraică și religie, precum și cursuri practice pentru fete¹³². În cadrul formării acestui sistem școlar israelit, sefarzii s-au integrat foarte bine, doavadă stând faptul că, în 1859, plăteau din fonduri proprii doi învățători pentru religie, ceea ce înseamnă că existau suficienți de mulți copii sefarzi. După cum reiese din documente, ei frecventau „școala model”¹³³, dar fiind vorba de doi învățători e posibil să fi predat și la alte școli.

Un moment important în istoria învățământului evreiesc îl constituie curențul reformator care a susținut trecerea de la școala evreiască tradițio-

¹²⁷ Glück, *Jewish elementary education in Transylvania (1848-1918)*, în „*Studia Judaica*”, II, 1993, p. 104; Schwager, *Evreitatea la Lugoj...*, p. 44-46.

¹²⁸ Schwager, *Prezența evreiești în viața cultural artistică a orașului*, în „*România*”, anul 2, 1998, nr. 35 (76), 3 sept.

¹²⁹ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)...*, p. 167.

¹³⁰ Gyémánt, *Projects for the modernization of the Jewish school system in Transylvania...*, în loc. cit., p. 99.

¹³¹ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)...*, p. 167-168.

¹³² Glück, *Jewish elementary education in Transylvania (1848-1918)...*, în loc. cit., p. 104.

¹³³ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)...*, p. 167-168.

nală, axată exclusiv pe studiile talmudice și cabalistice, la un învățământ modern, orientat spre promovarea unor materii mult mai aplicate, mai „profesionale”. La acest fapt au contribuit atât ideile iluministe cât și intervenția statului, care avea tot interesul să pregătească cetățeni utili societății, indiferent de apartenența etnico-religioasă. Pentru învățământul israelit din Ungaria dualistă și, implicit, din Banat, un rol important l-a jucat Congresul de la Pesta, din decembrie 1868-februarie 1869, în urma căruia li s-a oferit evreilor posibilitatea de a-și crea școli de diferite grade, cu limba de predare germană, în care să se învețe meserii după modelul școlilor de stat, alături de științe și limbi străine, necesare integrării sociale a tinerilor evrei¹³⁴.

De asemenea, participarea învățătorilor evrei (probabil inclusiv a celor sefarzi) în cadrul Asociației învățătorilor din Banat marchează un alt moment de integrare socială, cu atât mai mult cu cât învățătorii evrei nu beneficiau de unele avantaje ale colegilor lor creștini: lemne de foc, rechizite, locuință de serviciu¹³⁵. Nu peste tot în Banat copiii evrei puteau învăța în școli proprii. La Oravița Montană, de exemplu, ei frecventau o școală de stat, împreună cu colegi provenind din alte cinci confesiuni¹³⁶.

Este interesantă o comparație pornind de la datele pe care le oferă E. Glück, între situația școlilor susținute financiar de comunități și a frecvenței școlare în Timișoara și în restul Banatului. Oferim mai jos datele cercetătorului arădean.

Situația școlilor evreiești susținute financiar de comunitate era următoarea¹³⁷:

Comitat/orăș	1888	1890	1895	1900	1905	1910	1914-1915
Caraș-Severin	3	1	1	2	2	1	1
Timiș	1	1	-	-	-	-	-
Timișoara oraș	X	X	-	-	-	-	-
Torontal	6	8	6	5	2	3	2

¹³⁴ *Ibidem*, p. 36.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 170-171.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 171.

¹³⁷ Glück, *Jewish elementary education in Transylvania (1848-1918)...*, în loc. cit., p. 105-106.

Numărul învățătorilor evrei în perioada 1888-1907/1908 s-a modificat astfel¹³⁸:

Comitat/orăș	1888	1907/1908
Caraș-Severin	5	6
Timiș	1	-
Timișoara oraș	X	-
Torontal	14	5

Numărul elevilor evrei care frecventau școala în 1907/1908 era¹³⁹:

Comitat/orăș	Nr. total de copii evrei	Din care în școli evreiești	Procent
Caraș-Severin	499	199	48,65%
Timiș	199	-	-
Timișoara oraș	538	-	-
Torontal	559	181	32,37%

Sursele de finanțare ale școlilor erau în mare parte subsidiile obținute de la comunitățile locale. În unele cazuri au existat și donatori, precum Beniamin Ungar din Moravița, care a lăsat 34.000 fl. unei școli evreiești cu condiția ca Tanah (Biblia) să fie predată în limba ebraică¹⁴⁰.

La 1900 funcționau 2 școli primare zilnice evreiești în comitatul Caraș-Severin, 5 în Torontal, dar niciuna în Timiș. În 1905 erau 2 în Caraș-Severin și doar 2 în Torontal, iar în 1914 rămăseseră 1 în Caraș Severin și 2 în Torontal¹⁴¹. Această involuție a numărului școlilor evreiești se suprapune peste politica școlară a guvernelor de la Budapesta, indicând faptul că, precum în cazul altor etnii, s-a trecut la sistemul școlilor de stat, cu predare în limba maghiară, una dintre manifestările asimilării acceptate de către evrei¹⁴².

În ansamblu, învățământul evreiesc din Banatul secolelor XVIII-XIX stă sub semnul a două tendințe: pe de o parte încercările statului (austriac sau maghiar) de a face din școală în primul rând un instrument integrator, cu rol de educație civică, pe de altă parte încercările comunităților evreiești

¹³⁸ *Ibidem*, p. 109.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 107.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 113.

¹⁴¹ Ioan Munteanu, *Rețeaua școlară și știința de carte în Banatul istoric la începutul secolului al XX-lea*, în vol. *Studii bănățene*, Ed. Mirton, Timișoara, 2007, p. 416-418.

¹⁴² Neumann, *Istoria evreilor din Banat...*, p. 109-110.

de a-și prezerva, pe cât posibil, specificul și prin intermediul învățământului: atât a celui particular tradițional, cât și a celui public confesional. La începutul secolului XX, după cum arată și statisticile, a doua tendință este într-un evident regres, evreii alegând soluția integrării sociale prin intermediul frecvențării școlilor de stat, aceasta însă în condițiile în care susținerea unor școli confesionale era tot mai dificilă în cadrele legislative ale Ungariei dualiste. Care este locul comunității sefarde în acest trend? Nu avem documentate școli exclusiv sefarde în secolele XVIII-XIX, deci trebuie să presupunem că un învățământ tradițional sefard putea funcționa eventual până la jumătatea secolului al XIX-lea în cadrele particulare, dar că ulterior copiii sefarzi au frecventat aceleași școli (fie confesionale, fie de stat) cu așchenazii, în funcție de condițiile specifice fiecărei comunități. Faptul că la Timișoara s-a manifestat totuși grija angajării unor învățători sefarzi arată dorința de integrare fără însă a se renunța la specificul ritului.

Cu atât mai puține sunt documentele despre sefarzi în secolul XX. Conform stipulațiilor din Tratatul Minorităților evreii beneficieau de dreptul la educație în limba proprie la toate nivelurile de învățământ. În 1919 s-a înființat în Timișoara un Liceu Evreiesc în care se preda în limbile maghiară, ebraică și română. Liceul a funcționat până în 1948 fiind frecventat probabil și de elevi sefarzi. Știm că la Lugoj a continuat să funcționeze, după 1919, Școala Primară Izraelită, cu predare în limba română, dar păstrând în programă limba ebraică și religia ebraică. Cu siguranță sefarzii din Lugoj și-au trimis copiii la această școală¹⁴³.

IV.d.1.1. Studiu de caz: sefarzii în școlile timișorene în anii 1920

Sursele pentru identificarea evreilor spanioli din Timișoara devenind tot mai restrictive pe măsură ce ne apropiem de zilele noastre și, devenind evident că nu mai pot fi reperați la nivel comunitar ci doar individual, ne-am propus, ca ipoteză de lucru, să îi căutăm în cadrul instituțiilor școlare timișorene. Rezultatele cuantificabile au fost sub așteptări, dar acest fapt nu a făcut decât să confirme ipotezele noastre, motiv pentru care redăm mai jos sumara cercetare pe care am întreprins-o. Ne-am orientat atât asupra școlilor românești, cât și asupra celor evreiești, în perioada

¹⁴³ Schwager, *Evreitatea la Lugoj...*, p. 47.

interbelică, folosind ca surse fondurile arhivistice și anuarele școlare. Desigur, ar fi fost imposibil să parcurgem toate școlile timișorene, așa că le-am selectat pe acelea în care existau șanse sporite de a fi identificați copiii evrei: școlile de comerț, de arte și meserii precum și, evident, școlile comunitare izraelite.

În cadrul Școlii Primare Confesionale Israelite din Timișoara II, nu am identificat, la sfârșitul anilor 1920 nici un elev sefard¹⁴⁴.

La Liceul Israelit de Fete din Timișoara am cercetat matricolele pentru anii 1923/24¹⁴⁵ și 1925/26¹⁴⁶, identificând următoarele eleve sefarde:

- Aurelia Baruch, 11 ani, fiica lui Solomon Baruch, comerciant și a Margaretei Drucker, notată cu „slab” la Matematică și Limba Ebraică și „foarte bine” la restul materiilor¹⁴⁷.
- Magdalena Farago, 12 ani, născută la Lugoj, fiica lui Jakab Farago, funcționar și a Nanettei (născută Hirschl), notată în general cu „bine”¹⁴⁸.
- Renée Catalan, 17 ani, născută la Caracal, fiica lui Iosif Catalan, comerciant și a Herminei Catalan, notată cu „bine” și „foarte bine”¹⁴⁹.

O instituție care momentan nu poate fi cercetată este Liceul Comercial Izraelit din Timișoara, deoarece documentele sunt astfel legate încât dosarele conțin și acte ce intră sub incidența interdicțiilor menționate de legea arhivelor. Am avut posibilitatea să verificăm pentru această instituție doar evidența cadrelor didactice și subliniem lipsa prezenței sefarzilor în corpul didactic¹⁵⁰.

În ceea ce privește școlile românești, la Școala de Arte și Meserii în anii 1919-1921 am identificat un număr mic de evrei (sub 10)¹⁵¹. Cu toate că, la fondul de binefacere al instituției, contribuiau și izraeliți (firma Hirsch et

¹⁴⁴ SJTAN, *Fond Școala Primară Confesională Izraelită Timișoara II, Dosar 2*.

¹⁴⁵ Idem, *Fond Liceul Israelit de Fete din Timișoara, Dosar 1*.

¹⁴⁶ Idem, *Dosar 8*.

¹⁴⁷ Idem, *Dosar 1*, f. 59; Idem, *Dosar 8*, f. 103.

¹⁴⁸ Idem, *Dosar 1*, f. 107.

¹⁴⁹ *Ibidem*, f. 182.

¹⁵⁰ Idem, *Fond Liceul Comercial Israelit Timișoara, Dosar 10: Registrul Personalului Didactic 1924-1929*.

¹⁵¹ *Anuarul Școalei inferioare și superioare de arte și meserii din Timișoara. Anii școlari 1919-20 și 1920-21, publicat de Cornel Liuba, director, Timișoara, s. a. [1921?]*, p. 3-36.

comp.)¹⁵² între 1921-1924 numărul elevilor mozaici se menține redus, fiind repartizați astfel: 1921/22 - 6 evrei, 1922/23 - 3 evrei, 1923/24 - 0 evrei¹⁵³. Pentru anul școlar 1924/25 apare un elev de „altă confesiune”, ceea ce nu înseamnă că e obligatoriu mozaic, deoarece în anuarul precedent prezența elevilor israeliți era explicit menționată¹⁵⁴. Tragem de aici concluzia că această instituție nu a fost frecventată de evrei decât în mică măsură și deloc de către sefarzi.

Școala Superioară de Comerț din Timișoara (concurrenta Liceului Comercial Izraelit) fusese frecventată în secolul al XIX-lea de câțiva sefarzi, după cum rezultă din listele publicate retrospectiv în anul 1923:

- 1878/79 – Baruch Micșa din Timișoara,
- 1883/84 – Baruch Rudolf din Timișoara,
- 1898/99 – Elias Rudolf din Pecica¹⁵⁵.

În 1921/22 și 1922/23 în școală sunt prezenți 9, respectiv 4 elevi mozaici, între care avem un posibil sefard: Alexandru Zavella¹⁵⁶ [Zavala?]. În 1923/24 nu a frecventat școala nici un evreu¹⁵⁷. În 1924/25 este menționat în corpul profesoral Saly Alexandru (profesor titular provizoriu, în concediu pe anul respectiv, posibil sefard). În același an școlar sunt menționați 4 elevi evrei, în anul 1925/26 apar 2 și încă 5, dintre care o fată, care dau examenele după ce se pregătiseră în particular, în 1926/27 sunt elevi 2 evrei și încă 1 pregătit în particular¹⁵⁸, iar în 1927/28 2 elevi evrei și 5 pregătiți în particular care susțin examenul la această școală¹⁵⁹. Dintre aceștia însă nici unul nu pare a fi, după nume, sefard.

¹⁵² *Anuarul Școalei de stat superioare de arte și meserii din Timișoara. Anii școlari 1921-1922, 1922-23 și 1923-24, publicat de Cornel Liuba, director, Timișoara, 1924*, p. 5.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 51-56.

¹⁵⁴ *Anuarul Școalei de stat superioare de arte și meserii și școalei de arte și meserii din Timișoara. Anii școlari 1924-25 și 1925-26, publicat de Cornel Liuba, director, Timișoara, s. a. [1926?],* p. 27, 42.

¹⁵⁵ *Anuarul Școlii Superioare de comerț Timișoara pe anii 1921-922 și 1922-923, Timișoara, s.a. [1923?]*, p. 32-33, 38.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 30, 53, 59.

¹⁵⁷ *Anuarul Școlii Superioare de comerț „Prințipele Carol” din Timișoara pe anul școlar 1923-1924, Timișoara, 1925*, p. 18.

¹⁵⁸ *Anuarul Școlii Superioare de comerț „Prințipele Carol” din Timișoara pe anul școlar 1924-1925, 1925-1926 și 1926-1927, Timișoara, 1927*, p. 25, 65, 71-72, 79-80.

¹⁵⁹ *Anuarul Școlii Superioare de comerț Timișoara pe anul școlar 1927-1928, Timișoara, 1928*, p. 42-43.

Aici se încheie sumara proiecție pe care am realizat-o în școlile Timișoarei anilor 1920 în speranța de a identifica urmele sefarzilor. Rezultatele cuantificabile, după ce am analizat două școli evreiești și două licee românești sunt revelatoare pentru situația generală a comunității izraelite de rit spaniol din acest oraș: 4 elevi și un profesor, alături de încă 3 elevi menționați pentru a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Desigur, aceste cifre nu pot fi interpretate ca absolute, dar ele reflectă o situație demografică precară, cu atât mai mult cu cât dintre cei 4 elevi doi sunt imigranți: o fată din Lugoj și una din Caracal.

Este evident că trendul integrator ce a debutat în perioada dualistă a continuat și în cea interbelică, iar suprapunerea sa peste reculul demografic al evreilor spanioli a condus la aproape imposibila lor identificare la nivelul instituțiilor de învățământ din Timișoara.

IV. d.2. Manifestări în domeniul tiparului și presei

Încă din secolul al XVIII-lea, evreii au fost implicați în producția tipografică, prima tiparniță fiind deschisă la Timișoara, în 1771, de Matei Heimerl. Cu toate acestea, privilegiul pentru tipărirea cărților iudaice rămânea, în acest timp, doar Tipografiei Universității din Budapesta¹⁶⁰. În secolul al XIX-lea, implicarea evreilor în presă a reprezentat un plus evident, cu atât mai mult în Banat: atașamentul lor față de ideile liberale și cunoașterea limbii germane, ulterior după 1867 și a celei maghiare au reprezentat atuuri pentru o manifestare publicistică consistentă¹⁶¹.

Începuturile acestui proces datează din al doilea sfert al secolului al XIX-lea, fiind prezenți în redacția unor jurnale provinciale precum „Banater Zeitung”, ulterior dr. David Wachtel publicând în limba germană hebdomadarul „Temesvarer Wochenblatt”, în paginile căruia se încerca diminuarea tendințelor antisemite ale cetățenilor orașului, argumentația bazându-se pe tezele iluministe ale egalității umane și pe cele liberale ale egalității cetățenești¹⁶². În acest sens, în 1845, se face o descriere a comunității evreiești din Constantinopol, probabil de către un sefard. Membrii ei sunt

¹⁶⁰ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)...*, p. 179.

¹⁶¹ Neumann, „Temesvarer Zeitung” și propagarea civismului kakaniei, în vol. *Studii bănățene*, Ed. Mirton, Timișoara, 2007, p. 398.

¹⁶² Wolf, *Zur Geschichte der Juden im Banat 1716-1767...*, p. 15.

caracterizați ca fiind „în mare parte de o onestitate probată”¹⁶³. Tot D. Wachtel a publicat, în 1848, la Timișoara, „Der Südungar”, publicație care susținea emanciparea evreilor¹⁶⁴. În zilele revoluției din 1848, a apărut la Budapesta „Der Ungarische Israelit”, fiind răspândit și în Banat, al căruia conținut racorda populația evreiască la idealurile revoluționare, încercând să convingă opinia publică că antisemitismul nu era justificat în contextul de atunci și că, dimpotrivă, comunitatea israelită avea aceleași drepturi și obligații ca și ceilalți cetățeni¹⁶⁵.

Trebuie avută în considerare și circulația pe care au avut-o în Banat periodicele evreiești publicate la Budapesta în a doua jumătate a secolului al XIX-lea: „Allgemeine Illustrierte Judenzeitung”, „Magyar Izraelita”, „Izraelita Közlöny”, „Die Palme” (ulterior „Ungarisch-Jüdische Wochenschrift”), chiar și publicația școlară „Zeitschrift für israelitische Lehrer und Schulfreunde (1865/1866)¹⁶⁶.

La Lugoj au funcționat trei tipografii evreiești în intervalul 1852-1914, însă doar una dintre ele poate să fi aparținut, după nume, unui sefard: Josef Szidon. Acest tipograf a tipărit prima carte de poezii ale unui poet evreu din Lugoj: Schwager A. József, *Alomképek* (Vise). Tot aici s-au tipărit, însă, în perioada interbelică, și lucrări muzicale ale lui Ion Vidu și Filaret Barbu. J. Szidon a înființat și editura *Kiriat Sefer* (Centrul Cărții), singura editură din Banat care tipărea exclusiv chestiuni evreiești¹⁶⁷. Despre o presă evreiască la Lugoj nu se poate vorbi, dar se cunoaște despre activitatea ziaristului Jakab Pinkus, de origine sigur sefardă (conform listei onomastice oferite de T. Schwager)¹⁶⁸. Am menționat exemplul Lugojului, deoarece proximitatea geografică și comunitatea de rit trebuie să fi contribuit la circulația producțiilor tipografice sefarde de aici și în Timișoara.

IV. d.3. Implicarea în asociații și societăți culturale

Cunoaștem foarte puține lucruri despre existența unor societăți culturale sefarde. Puținele date pe care le avem până la jumătatea secolului al

¹⁶³ *Ibidem*, p. 16.

¹⁶⁴ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)...*, p. 193.

¹⁶⁵ Towry, *Die Jüdische Presse im Österreichischen Kaiserreich 1862-1918...*, p. 23.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 24.

¹⁶⁷ Schwager, *Evreitatea la Lugoj...*, p. 79, 82.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 92.

XIX-lea le-am expus anterior, căci asociațiile religioase aveau și o importantă componentă culturală. Ulterior nu mai avem documentată în Timișoara sau în Banat nici o societate sau asociație culturală sefardă. Există însă o serie de asociații evreiești din care, în mod sigur, au făcut parte și sefarzi. Mai există, de asemenea, societăți culturale și artistice cu componență etnică mixtă, în cadrul căror s-au manifestat și sefarzii.

La Timișoara funcționa, în 1841, o „Uniune a tinerilor particulari israeliți”, din care este posibil să fi făcut parte și membri ai comunității sefarde. Această asociație a organizat pe data de 23 ianuarie un bal cu ocazia fondării unui spital evreiesc. La eveniment au participat principalele oficialități ale orașului, iar încasările au întrecut așteptările¹⁶⁹.

Tot la Timișoara, în 1868, rabinul Dr. Hirtschof a fondat filiala timișoreană a „Alliance Israelite Universalle”¹⁷⁰, însă nici în acest caz nu putem decât să bănuim eventuale participări sefarde. Evreii timișoreni ajung și în Comitetul Uniunii Muzicale din oraș, prin conaționalii lor Gotthilf și Sauerwein, a căror apartenență însă nu o cunoaștem¹⁷¹.

La Lugoj, în 1851, a fost înființat corul *Reuniunea de cântări și muzică*, în care prezența evreilor a fost masivă. Printre mulți alții, apar ca membri: Leopold Amigo, Lazar Amigo, Moriz Amigo. În 1877 a fost înființată *Reuniunea de Cântări a Meseriașilor din Lugoj*, ansamblu din care făceau parte mulți evrei și, probabil, și sefarzi. Cu ocazia inaugurării steagului ansamblului, în 1910, ziaristul sefard Jakab Pinkus a descris evenimentul într-o broșură¹⁷². La Lugoj s-a născut și muzicianul sefard Iosef Mizrahi (1910-1954), violonist, clarinetist și saxofonist, aflat printre fondatorii filarmonicii din Lugoj, ca secretar al orchestrei¹⁷³. Tot aici, în 1925, are loc o reprezentare a „Reuniunii Maghiare de Canto și Muzică”, pe parcursul căreia este menționată d-na A. Sidon ca solistă în rolul Mamei Lucia din opera „Pagliacci” de Leoncavallo¹⁷⁴.

¹⁶⁹ Wolf, *Zur Geschichte der Juden im Banat 1716-1767...*, p. 12.

¹⁷⁰ Singer, *Temesvári rabbik...*, p. 44.

¹⁷¹ Wolf, *Zur Geschichte der Juden im Banat 1716-1767...*, p. 17.

¹⁷² Schwager, *Evreitatea la Lugoj...*, p. 92.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 101.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 93.

Ne simțim datori să insistăm, din nou, asupra proximității geografice dintre Lugoj și Timișoara, căci relațiile dintre cele două comunități sefarde trebuie să fi fost strânse, mai ales în condițiile tot mai accentuatului recul demografic. În general, nu se poate spune, însă, că a existat în Banat o mișcare culturală sefardă organizată, nu au existat instituțiile necesare unei propagări a caracteristicilor culturale ale acestei comunități, nu a existat un interes special (sau posibilitatea financiară) din partea sefarzilor de a se manifesta autonom de ceilalți evrei în chestiuni culturale și artistice.

IV.d.4. Relații interetnice și religioase

Date concrete despre relațiile interetnice și interreligioase în secolul al XVIII-lea sunt destul de puține, astfel că, despre recuperări imagologice bine documentate ale comunității sefarde, nu poate fi vorba. Trebuie, însă, să presupunem existența, ca peste tot, a două tipuri de relații: amicale și conflictuale.

Relațiile interetnice, de exemplu, sunt detectabile la nivel economic. Faptul că evreii aveau preocupări comerciale (și sefarzii timișoreni nu făceau excepție de la regulă) reclama o permanentă interacțiune cu membrii celorlalte etnii și confesiuni. La 1737, o societate a evreilor spanioli din Timișoara preia o fabrică de postav, plătind o arendă de 375 guldeni, plus 300 fl. dobândă pentru investițiile făcute de compania inițial proprietară. De asemenea, evreii din Timișoara dețineau „încă de pe vremea turcilor” dreptul de a tăia vite, livrând deci carne și pentru creștini – fără a se preciza dacă e vorba de un monopol, vechimea acestui drept îl pune în directă legătură cu comunitatea sefardă, care este de presupus că s-a străduit să-și perpetueze privilegiul și în secolul al XVIII-lea¹⁷⁵. Trebuie menționat aici și faptul că unii sefarzi erau proprietari de cărciumi și cafenele, localuri publice în care depășirea oricărora bariere legate de etnie sau confesiune este absolut necesară.

Relațiile interconfesionale apar și ele, ocazional, în documentele epocii. În 1719, cu prilejul sărbătorii catolice „Cei trei regi” preotul iezuit a binecuvântat și casele evreilor, pe atunci în majoritate sefarzi. Gestul poate

¹⁷⁵ R. G. Bianu, *File din trecutul comunității evreiești din Timișoara*, în „Revista Cultului Mozaic”, XXII, 1976, 1 noiembrie, p. 6.

fi perceptu și ca un semn de bunăvoință și dorință de bună înțelegere între noii veniți creștini și vechii locuitori evrei¹⁷⁶. Au existat, însă, și situații conflictuale, inclusiv refuzul înhumării morților evrei în cimitire creștine, acuze de practicare a unor ritualuri oculte, precum cea de la Vârșeț din 1753, trecheri forțate la catolicism¹⁷⁷.

În secolul al XIX-lea, în parte și datorită presei, cantitatea de informație sporește. În 1843, la Timișoara, autoritățile locale au interzis evreilor de orice rit să-și țină sărbătorile cu muzică și cântec dacă ele coincideau cu sărbători creștine¹⁷⁸.

Revoluția de la 1848, prin suful de libertate imprimat, a constituit un bun prilej de defulare a unor mai vechi resentimente. Astfel, proaspeții cetățeni creștini nu vedeaau cu ochi buni emanciparea concetățenilor israeliți, manifestările antisemite trebuind să fie explicit interzise de autoritățile revoluționare, cu atât mai mult cu cât evreii își exprimau deschis atașamentul față de cauza maghiară.

Chestiunea botezurilor și a trecerilor interconfesionale a reprezentat o problemă pe tot parcursul secolului al XIX-lea. Încă din 1829 era interzis moașelor creștine să boteze copiii evrei sub amenințarea unor amenzi și pedepse aspre. Însă în cazuri de forță majoră, preoții creștini puteau boteza copii evrei, aceștia urmând apoi să fie botezați la scoli creștine. La fel, au existat și cazuri de înmormântare a evreilor în rit creștin. Pe parcursul secolului al XIX-lea, au trecut la creștinism aproximativ 10.000 de evrei din Ungaria (inclusiv Banatul), dintre care 8.000 la catolicism și 2.000 la reformați. Din acest total, aproximativ 1/5 au trecut după 1895, odată cu impunerea obligativității căsătoriei civile¹⁷⁹. Cu siguranță comunitatea sefardă din Banat a fost și ea afectată de aceste trecheri.

Bunele relații intracomunitare transgresau uneori diferențele confesionale: un autor, probabil sefard, descrie în anii 1840 în paginile ziarului „Temeswarer Wochenblatt” cum, la înmormântarea librarului Ludwig Bettelheim, din Becicherecul Mare, a participat fanfara locală, care a cântat

¹⁷⁶ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)...*, p. 211.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 212.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 214.

marșuri funebre, doavadă a bunei conviețuiri comunitare¹⁸⁰. Un alt caz: la Deta, în 1875, s-a înființat o Societate de ajutor dat bolnavilor, al cărei președinte era, între 1894-1925, sefardul Ignatie Gauda¹⁸¹. Au existat și multiple situații de ajutor bănesc reciproc: dinspre creștini spre evrei și invers, în vederea ridicării unor locașuri de cult.

Din păcate nu am identificat documentați nominal sefarzi în cadrul unor asemenea schimburi în Timișoara, dar, de exemplu, printre membrele „Uniunii femeilor israelite din Lugoj” care au donat bani pentru capela Donatus de pe Dealul Viilor s-au aflat cu siguranță și sefarde. Nu în ultimul rând, cu ocazia inaugurărilor sau sfintirilor unor locașuri de cult, spiritul ecumenic prima, creștinii și evreii manifestându-și unanim sentimentele, fie că era vorba despre o sinagogă sau despre o biserică, despre instalarea episcopului Popasu sau înmormântarea rabinului David Hirsch Oppenheim¹⁸².

Faptul că mulți sefarzi erau implicați în activități comerciale și economice sporea gradul de interacțiune cu concitadinii creștini, ajutând, în același timp, la mai buna înțelegere a faptului că reprezentau membri egali în drepturi ai societății. La Lugoj, spre exemplu, putem aminti pentru perioada sfârșitului de secol XIX, și pentru cea interbelică, mai multe cazuri de sefarzi implicați în astfel de activități: Iosif Szidon, cofetar; Amigo Leopold, proprietar de cafenea; Kohn Adolf și fiul, magazin de galanerie; Amigo Adalbert, chimicale; Israel Emanuel, cizmărie; Josef Szidon, tipografie; Ignățiu Löwinger, cârciumă; Amigo și Gross, fabrică de rumeguș; Josef Szidon, fabrică de jucării și hârtie creponată¹⁸³.

La final, dorim să precizăm ca reper pentru viitoare cercetări, că în lipsa apariției unor noi izvoare arhivistice, istoria obștii sefarde din Timișoara nu poate fi percepută la nivel comunitar, colectiv, decât până în anii Revoluției de la 1848-1849, după acest eveniment trecându-se în mare măsură de la o istorie a comunității la una a persoanelor de rit sefard (câteva zeci) care au continuat să locuiască în Timișoara timpului.

¹⁸⁰ Wolf, *Zur Geschichte der Juden im Banat 1716-1767*, p. 16.

¹⁸¹ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat secolele XVIII-XIX (Specific și integrare)...*, p. 208

¹⁸² *Ibidem*, p. 216-217.

¹⁸³ Schwager, *Evreitatea la Lugoj...*, p. 54-59.

CAPITOLUL V.

COMUNITATEA SEFARDĂ DIN ALBA IULIA

V.a. Așezarea și organizarea sefarzilor în Alba Iulia în secolul al XVII-lea

Deși există semnalări ale unor israeliți prezenți în Alba Iulia încă din 1379¹, cele mai timpurii informații, privind existența unei comunități evreiești în acest oraș, provin din anul 1591, când este semnalat aici un Bet Din (tribunal rabinic)². Privilegiul dat de principale Gabriel Bethlen, în 1623, reprezintă primul act juridic oficial care stabilește relațiile dintre comunitatea mozaică pe de o parte, creștini și autorități, de celalaltă parte. Acest act marchează începutul oficial al imigrăției sefarde în Transilvania. Negustorii „spanioli” din Imperiul Otoman erau bineveniți în principatul lui Bethlen, după cum demonstrează atât măsurile legislative, cât și corespondența acestuia³.

Încadrându-se unui ansamblu de măsuri ce viza refacerea economică a Transilvaniei și independența principelui față de Stări, permisiunea așezării evreilor în Principat, dimpreună cu privilegiile oferite (dreptul la a face comerț internațional, dreptul de a nu purta semne vestimentare distinctive, protecția comunității în fața puseurilor antisemite, dreptul de a părăsi țara în caz de război) au determinat continuarea fluxului migrator dinspre Imperiul Otoman. În 1653, în urma prevederilor codului *Approbatae Constitutiones*, așezarea evreilor în spațiul urban transilvănean este limitată la orașul Alba Iulia, această măsură determinând evoluția comunității israelite din Transilvania până în anul 1867. Evreii nu aveau drept la proprietate imobiliară, nu aveau statut de cetăteni, iar religia mozaică nu a

¹ Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)...*, p. 21.

² Gyémánt, *Evreii din Transilvania. The Jews of Transylvania....*, p. 13.

³ Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)...*, p. 52-55.

fost recunoscută ca „receptă”⁴. Faptul că principalele Mihail Apafi a fost nevoit să emite constant privilegii pentru evreii din Alba Iulia, în încercarea de a-i proteja de abuzurile autorităților locale și a concurenților greci (1673, 1675, 1678, 1680) arată că tensiunile interetnice se manifestau, generate fie de motive economice, fie de o tradiție antisemita, fie chiar de simpla reacție în fața alterității. Pe teren economic tăierile rituale și comerțul cu alcool reprezentau principalele arii de conflict⁵.

Din punct de vedere fiscal, pe parcursul secolului al XVII-lea, evreii din Alba Iulia, ca și cei din întreaga Transilvanie, fără deosebire de rit, erau supuși atât impunerilor ordinare (5 taleri/familie în 1664-1665) cât și celor extraordinare, fie în solidar cu alte comunități (greci, armeni), fie, precum în 1678, singuri. Sumele erau colectate și depuse de judele evreilor din Alba Iulia⁶.

V.b. Organizarea instituțional-religioasă și raporturile cu autoritățile (sec. XVIII-XX)

La începutul secolului al XVIII-lea, odată cu stăpânirea habsburgică, evreii din oraș trec sub protecția Episcopiei Romano-Catolice, păstrându-se însă limitările legislative anterioare. Deoarece, în urma abuzurilor autorităților locale, membrii comunității au început să părăsească orașul, Guberniul Transilvaniei va reîntări în 1720, 1726 și 1727 vechile privilegii în speranța stopării acestui fenomen, ceea ce s-a și întâmplat, comunitatea refăcându-se demografic în scurt timp⁷. Cu toate acestea, problema impunerilor fiscale a continuat să rămână una stringentă: în 1724 juratul Elias Bran scria „...ut in dies severam executionem superveniendam metuant” [...] în zile de cumpăna teama reiese din orice acțiune] referitor la fiscalitatea excesivă ce greva asupra evreilor din localitate⁸. În 1735 cei 22 capi de familie evrei din Alba Iulia plăteau în total 169 florini și 638 denari. Dintre

⁴ Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia (sec. XVII-1948)...*, p. 17-27.

⁵ Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)...*, p. 57-58; Gyémánt, *Evreii din Transilvania. The Jews of Transylvania...*, p. 15.

⁶ Gyémánt, *Evreii din Transilvania. The Jews of Transylvania...*, p. 16-17.

⁷ Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia (sec. XVII-1948)...*, p. 28-29.

⁸ Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)...*, p. 76.

ei, șapte erau sefarzi, fie veniți din Turcia și Țara Românească, fie localnici: Mojes Judas și Abraham Roșu⁹.

Din punctul de vedere al organizării administrative, în 1736, a fost inaugurat *Pinkas-ul* (Protocolul) comunitar, de către daianul sefard Abraham ben Isac Russo. Comunitatea era structurată pe trei niveluri: un grup restrâns de 5-7 membri (*parnasim* sau *rașim*) dintre care se alegea un președinte, un inspector școlar, 3 jurați și 2-3 strângători de dări; un al doilea nivel format din trei comisii de câte 2-3 membri – una care îl ajuta pe președinte, celelalte două având însărcinări fiscale, în fine, cel mai extins organism comunitar era adunarea generală, formată din membrii bărbați. Toată această structură administrativă trebuia să fie aprobată de Episcopia Romano-Catolică. Liderii comunității se ocupau de colectarea taxelor interne, a taxelor de la evreii care nu locuiau în Alba Iulia și de alte ches-tiuni interne. În sarcina lor cădeau administrarea veniturilor, a fondurilor de caritate, angajarea funcționarilor religioși și civili. Reprezentantul comunității în raporturile cu autoritățile era *judele evreilor*, care nu era în mod necesar președintele comunității. Judecarea diverselor cauze cădea în sarcina unui *Bet-Din* format din 3-5 jurați aleși anual. În cazul în care procesele implicau și creștini, erau cooptați jurați creștini. Pedepsele puteau consta în amenzi, sancțiuni corporale și arest. Suprema autoritate spirituală, administrativă și judecătorească revenea șef-rabinului¹⁰.

Abia către sfârșitul domniei împărătesei Maria Tereza au apărut primele probleme serioase, deoarece în încercarea de a stopa imigrația evreilor este elaborat, în 1780, un proiect de lege ce prevedea concentrarea tuturor israeliților din Transilvania la Alba Iulia. Urcarea pe tron a lui Iosif al II-lea a determinat inițial amânarea cu trei ani și ulterior abandonarea proiectului, dar evreii din Ardeal nu au beneficiat, precum cei din Ungaria și Galia de un edict de toleranță, deși împăratul plănuia un asemenea act. Au fost luate, totuși, o serie de măsuri precum: eliminarea unor restricții comerciale, a unor taxe abuzive și condamnarea practicii botezării forțate a copiilor. Pe întreg teritoriul Transilvaniei, comunitatea de la Alba Iulia a

⁹ Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia (sec. XVII-1948)...*, p. 175-176.

¹⁰ Gyémánt, *Evreii din Transilvania. The Jews of Transylvania...*, p. 36; Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia (sec. XVII-1948)...*, p. 29-31.

rămas însă singura legal constituită¹¹. De asemenea, și în Transilvania a fost aplicată legea germanizării numelor, măsură ce contribuie în timp la pierderea urmelor istorice a multor sefarzi. Trebuie menționat aici că ultima însemnare în *ladino* în Pinkas-ul comunitar datează din 1782¹², marcând probabil momentul după care sefarzii sunt depășiți nu doar numeric ci și ca autoritate de aşchenazi.

Între 1792-1811 au loc primele încercări de emancipare, parțial sprijinite prin actul intitulat *Opinio de Judaeis* (un proiect de lege mai puțin restrictiv, însă tradiționalist în esență), fără însă a exista o finalitate legislativă¹³. Printre prevederile actului se numără și aceea că evreii din Transilvania depindeau în afacerile publice de autoritatea locală, iar în cele particulare de șef-rabinul din Alba Iulia. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, comunitatea evreiască din Alba Iulia este nevoită să facă față presiunilor și abuzurilor Magistratului orașului, în condițiile în care Episcopia Romano-Catolică pare că vrea să renunțe la jurisdicția sa. Nu au lipsit nici o serie de puseuri antisemite ale populației orașului și ale soldaților garnizoanei. În încercarea de emancipare, comunitatea evreiască din Alba Iulia trimite în numele tuturor evreilor din Marele Principat un memoriu în patru puncte adresat Dietei (în 1838 și reluat în 1841-42), în care se cerea: permisiunea așezării evreilor în toate localitățile urbane din Transilvania, primirea lor în bresle și asociații meșteșugărești, permisiunea de a beneficia de sesii și loturi iobägești, înzestrarea lor cu toate drepturile cetățenilor nenobili ai țării, deoarece suportau aceleași obligații. Memoriul, asociat propunerilor legislative ale dietei din 1842, nu a avut nici o finalitate¹⁴.

Anii revoluției și cei ai neoabsolutismului nu au adus modificări esențiale în statutul juridic al comunității evreiești din Alba Iulia. În 1861, la debutul perioadei liberale, reprezentanții ai evreilor sunt inclusi în comitetul jurisdicțional local¹⁵. În 1867, odată cu emergența statului maghiar în cadrul sistemului dualist are loc și emanciparea politică a evreilor, în urma

¹¹ Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia (sec. XVII-1948)...*, p. 32-34.

¹² *Ibidem*, p. 210.

¹³ *Ibidem*, p. 34-35.

¹⁴ *Ibidem*, p. 40-48.

¹⁵ Gyémánt, *Evreii din Transilvania. The Jews of Transylvania...*, p. 88.

unei legi adoptate în luna decembrie a aceluiași an. După reorganizarea comunităților evreiești rabinul din Alba Iulia, înainte șef-rabin al Transilvaniei, rămâne doar rabin al evreilor din comitatul Alba Inferioară. Statutul preeminențial pe care comunitatea îl avea până în acel moment dispare, determinând și necesitatea unor reorientări interne. Afiliată grupului ortodox, ulterior, după 1886 grupului statu-quo-ante, comunitatea israelită din Alba Iulia a cunoscut o perioadă de prosperitate, urmată la începutul secolului XX de disensiuni interne, sciziuni și grave probleme financiare determinate de recesiunea economică a orașului¹⁶.

În 1908, un grup de 43 membri, foarte probabil sefarzi, sau majoritatea sefarzi, conduși de József Czitron și Samuel Paneth (urmașul rabinului Ezechiel Paneth) își declară apartenența ortodoxă, declanșând o polemică internă ce se va perpetua până în perioada interbelică. Ei s-au constituit într-o asociație de rugăciune ortodoxă, în baza ordinului Ministerului Cultelor 1191 din 21 iulie 1888, contribuind finanțar la nevoile comunității, dar considerându-se diferiți ca rit. Cererea lor adresată primăriei din Alba Iulia, de a li se aproba o casă de rugăciune va fi refuzată, dar, în 17 august 1908, vicecomitele Albei Inferioare, Kázimir Bánffy, casează decizia primăriei și recunoaște existența Asociației ortodoxe.

Comunitatea din Alba Iulia va cere Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice de la Budapesta să anuleze decizia vicecomitelui, acuzându-l totodată pe Samuel Paneth că dorește să devină rabin cu orice preț. Rabinul comunității, Alexandru Fischer se alătură și el acestor acuze, considerând că totul a fost orchestrat de Paneth pentru ca, în virtutea dreptului de moștenire, ca strănepot al lui Ezechiel Paneth, să obțină ilegal un al doilea post de rabin în Alba Iulia. La 30 noiembrie 1908 asociația și-a definitivat statutul, intitulându-se „Asociația ortodoxă izraelită autonomă din Alba Iulia”, având în componență săi membri din orașul și cercul Alba Iulia. Scopul său declarat era crearea așezămintelor rituale și educative în spiritul codului Șulhan Aruh, iar conducerea era formată din președintele József Czitron, notarul Levi Salomon și rabinul Samuel Paneth.

În 1910, președinte a devenit Nathan Salomon, care obține de la comunitate dreptul ca asociația să folosească pentru serviciul divin o

¹⁶ Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia (sec. XVII-1948)...*, p. 50-80 passim.

încăpere din sinagoga veche într-un interval orar ce nu interfeira cu slujba statu-quo ante. Autoritățile locale și comitatense au cerut, din nou, în 1911 prezentarea de către Asociație a unui statut, moment care relevă posibilele diferende și în interior, deoarece în acte se păstrează două statute, unul semnat József Czitron, celălalt de Nathan Salomon. Cu toate acestea, numărul membrilor ajunsese în acel an la 165, dovedă a faptului că, probabil, contestatul rabin Samuel Paneth își făcea bine treaba, atrăgând prin aceasta noi enoriași. Statutul permanent contestat al Asociației va fi definitiv stabilit în 1921, când Ministerul Cultelor român îi va recunoaște legalitatea existenței¹⁷.

Anii Primului Război Mondial au contribuit, prin climatul antisemit și prin evoluția mentalului colectiv, la o reconsiderare a atitudinii evreilor transilvăneni față de propria identitate. Noile realități ce au urmat evenimentelor din 1918 au condus la reorientarea dinspre ideea maghiarizării asumate spre asumarea evreității. La 20 noiembrie 1918, în sala Urania din Cluj-Napoca reprezentanții Uniunii Naționale a Evreilor din Transilvania au cerut recunoașterea ca națiune cu drepturi egale alături de celelalte națiuni ardelene. Ulterior, prin decretele-legi din 30 decembrie 1918 și 22 mai 1919, confirmate de Constituția din 1923, egalitatea în drepturi a cetățenilor, indiferent de neam, limbă și religie, a fost consfințită.

Cu toate acestea noi cetățeni au fost priviți cu suspiciune de către statul român, atât din cauza vechii asocieri cu maghiari cât și pormind de la realitățile din Vechiul Regat acum transferate în Transilvania. În toamna și iarna anului 1918 au existat în zona Albei Iulia numeroase manifestări violente ale țăranilor români față de arendașii evrei, soldate în majoritatea cazurilor cu sechestrarea inventarului agricol și distrugerea locuințelor. Acestea reprezentau, la scară locală, expresia unor mai ample mișcări antisemite care au caracterizat întreaga Transilvania în acești ani. Problemele financiare ale comunității au continuat să se manifeste și după 1918, deficitul înregistrat fiind de 15891 coroane în 1919 și 50388 lei în 1924¹⁸.

¹⁷ *Ibidem*, p. 75-79.

¹⁸ *Ibidem*, p. 87-90; vezi și Carol Iancu, *Ebreii din România 1919-1938. De la emancipare la marginalizare...*, p. 144-145.

Evreii din Alba Iulia s-au organizat într-o comunitate de tip statu-quo ante (una dintre cele 8 din Transilvania) din care făceau parte și sefarzii. În 1921 numele comunității s-a modificat în „Comunitatea Maternă Autonomă Israelită din Alba Iulia”, iar ulterior, în 1923, s-a cerut afilierea la „Organizația centrală a comunităților ortodoxe din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș”. Rabinul ortodox Alexandru Fischer a refuzat cererea, ulterior respinsă și la Minister. Abia în 1932 se va obține oficial titulatura de „Comunitatea Maternă Autonomă Ortodoxă Israelită din Alba Iulia”. Denumirea de „Maternă” a fost cerută, deoarece acestei comunități i se subordona o comunitate mai mică în oraș și alte câteva în împrejurimi.

Sciziunile anterioare anului 1914 s-au manifestat și după 1918, în oraș funcționând o „Asociație de Rugăciune Ortodoxă”, recunoscută de Ministerul Cultelor în 1921, dar nerecunoscută de autoritățile religioase ortodoxe și care folosea la rugăciune ritul sefard¹⁹. Este posibil să fi fost vorba de o asociație religioasă sefardă care să fi intrat în conflict cu majoritatea așchenadă statu-quo ante, dar fără a putea proba complet această ipoteză. Deoarece erau o comunitate mică sefarzii erau nevoiți să folosească locațiile comunității: baia rituală, cimitirul, școala etc. iar șohetul lor era plătit de comunitatea mamă. În 1922 s-a încercat ajungerea la un compromis, fără succes însă, iar, în 1923, Organizația Centrală a Comunităților Ortodoxe din Transilvania a cerut comunității-mamă să asigure sefarzilor o casă de rugăciune și un ajutor financiar de 20.000 lei. În 1935, această sumă va ajunge la 117.500 lei, dar trebuie ținut cont și de devalorizarea monetară petrecută între timp. Problema casei de rugăciuni nu fusese însă rezolvată nici în 1937, iar rabinul sefard Samuel Paneth nu era recunoscut. În cele din urmă, s-a hotărât ca sefarzilor să li se ofere 500 lei lunar pentru închirierea unei case de rugăciuni, iar rabinului Paneth 150.000 lei pentru a pleca în Palestina, urmând să fie salarizat între timp cu 3.000 lei²⁰.

În 1933, pe fondul efectelor crizei, a fost luată, din nou, în discuție situația comunității sefarde. Aceasta trebuia să plătească 50.000 lei gabela pe păsări corespunzătoare anului 1932, dar reușise să strângă doar 44.000

¹⁹ ACSIER, Dosar VI 310, f. 30, 36, 79-80.

²⁰ Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia (sec. XVII-1948)...*, p. 91-93.

lei. În aceste condiții s-a decis reducerea taxei cu 1.500 lei lunar de la data de 1 mai 1933²¹.

Comunitatea sefardă din Alba Iulia a trecut prin anii războiului în același mod ca celelalte comunități evreiești din România: a fost o perioadă în care excesele autorităților (mai cu seamă în perioada dictaturii legionare) au fost compensate printr-o unitate comunitară sporită și prin într-ajutorare reciprocă. Deoarece pe 9 septembrie 1940 guvernul național-legionar a decis desființarea comunităților israelite cu mai puțin de 400 familii, evreii din Alba Iulia, aproximativ 200 de familii, rămân oficial neorganizați până în ianuarie 1941, suferind și o serie de persecuții²².

După căderea guvernării legionare comunitatea își reia activitatea, dar autonomia ei va fi restrânsă progresiv, mai ales odată cu înființarea Centralei Evreilor și a oficiilor sale județene. O nouă serie de interdicții sunt impuse: măcelăriile rituale trec în proprietatea românilor, se cer autorizații speciale pentru călătoriile în afara localității, li se interzice accesul în piața orașului până la ora 10. În 1943 imobilele comunitare sunt expropriate și trec în proprietatea Centrului Național de Românizare, chiar și rabinul sefard fiind evacuat din locuință²³. Cu toate acestea comunitatea s-a străduit să întrețină funcționarea normală a instituțiilor comunitare, în paralel cu ajutorarea coreligionarilor. Mai cu seamă după decizia din 21 iunie 1941, care prevedea concentrarea evreilor în centrele urbane în oraș s-au strâns, astfel, aproximativ 2.000 de evrei din județ, găzduiți în curtea fabricii de cherestea a lui Kalman Ferenc și hrăniți prin contribuții comunitare²⁴. Disensiunile anterioare dintre sefarzi și restul comunității se fac simțite acum și mai puternic pe fondul lipsurilor materiale și a restricțiilor impuse de război: sefarzii sunt în continuare nemulțumiți de nerecunoașterea lor oficială și de lipsa unui spațiu de rugăciune²⁵.

Au fost făcute unele încercări de compromis, însă nerecunoașterea ca rabin a lui Samuel Paneth a împiedicat orice rezultat pozitiv. Mai mult,

²¹ *Ibidem*, p. 101-102.

²² Gyémánt, *Sub patru dictaturi. Zece ani din viața unei comunități evreiești din Transilvania. Alba Iulia 1940-1950*, în „Anuarul Institutului de Istorie din Cluj-Napoca”, XLI, 2002, p. 393-404.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia (sec. XVII-1948)...*, p. 125-126.

²⁵ Gyémánt, *Sub patru dictaturi...*, în loc. cit., p. 399.

cererile comunității ortodoxe de a primi o sală de rugăciune pentru slujbele de vineri seara și sămbătă a fost refuzată. Li s-a aprobat doar folosirea unei săli pentru sărbătorile Roș Hașana și Iom Kipur, fiind obligați să-și plătească locurile, să înainteze din timp o listă cu toți cei prezenți la serviciul divin și să se ocupe de camuflajul sălii. Cu toate acestea, atunci când rabinul sefarzilor a fost evacuat din locuință de către autorități, comunitatea „maternă” i-a acordat două camere, cu condiția să înceteze disensiunile și să suporte cheltuielile aferente. Plecarea lui Samuel Paneth în Palestina, în 1940, a pus capăt parțial acestor probleme²⁶.

După căderea regimului antonescian, în 1944, sefarzii primesc dreptul la doi reprezentanți (dintr-un total de 37) în Comisia interimară evreiască din Alba Iulia, participând la programul de punere în aplicare a măsurilor reparatorii față de evrei. Până în 1948 se încearcă, în ciuda dificultăților materiale, reorganizarea unui cadru comunitar și a instituțiilor aferente. Cu toate acestea vechile probleme interne cu sefarzii nu încetează, astfel că li se retrage acestora dreptul la o casă de rugăciune, iar rabinul lor, Nachman Kachan este obligat să părăsească orașul²⁷.

În paralel, procesul de politicizare forțată a structurilor interne ale comunității ajunge să anihileze o mare parte din autonomia acesteia, iar în 1950 este adoptat un nou statut, care se conformează modelului impus de la centru prin intermediul Federației de la București, comunitatea din Alba Iulia fiind astfel integrată sistemului comunist²⁸.

V.b.1. Structura profesională și ocupațională a populației

Structura profesională și ocupațională reprezintă o componentă importantă a cunoașterii comunității evreiești din Alba Iulia. Încă din secolul al XVI-lea negustorii sefarzi din Imperiul Otoman sunt înregistrați tranzitând Principatul Transilvaniei în scopuri comerciale²⁹. În secolul al XVII-lea printre evreii care se aşează în Principat cu sprijinul principilor sunt de asemenea negustori, alții luând în arendă manufacturi și terenuri.

²⁶ ACSIER, Dosar VI 310, f. 114-115, 125-127.

²⁷ Gyémánt, *Sub patru dictaturi...*, în loc. cit., p. 399.

²⁸ Ibidem, p. 402-403.

²⁹ Glück, *Date noi despre evoluția demografică a populației evreiești din Transilvania. Epoca Principatului (sec. XVI-XVII)*, în „Revista Istorica”, 1992, 3, nr. 3-4, p. 305.

Unii erau creditori ai oficialilor și chiar ai principilor: există informații despre evreul sefard Josef Cohen Eliopante, căruia Gheorghe Rákóczi II îi plătește o datorie în sare dar și despre evreii Abraham Vejder (Avigdor) și Abraham Naphtalin, care în 1697 arendează manufactura de sticlă de murano de la Porumbacu de Sus, contractul fiind elaborat în limba spaniolă, cu caractere ebraice. Negustorii sefarzi veniți în epoca lui G. Bethlen și-au organizat propria companie comercială, la fel ca grecii și armenii³⁰.

O categorie profesională aparte în perioada medievală și premodernă au reprezentat-o medicii. Știm că, în Alba Iulia au profesat, mai mult sau mai puțin timp și o serie de medici evrei sefarzi. Primul dintre ei a fost Abraham Sarsa, din Constantinopol, cel care a avut o atât de mare influență asupra lui Gabriel Bethlen și a decizie principelui ardelean de a acorda privilegii evreilor. Un alt renomut medic, David Reibjer a locuit în oraș între 1629-1634, iar între 1642-1646 a practicat la Alba Iulia și Oradea medicul Leon³¹.

Conform conscripțiilor secolului al XVIII-lea, majoritatea sefarzilor din Alba Iulia trebuie să fi fost negustori sau fierbători de rachiу, acestea fiind ocupațiile predominate. Alte meserii practicate erau: micile meșteșuguri, fabricarea berii, cârciumăritul, comerțul cu amănuntul. Existau și un învățător al comunității și câțiva servitori³². Dacă autoritățile locale au încercat permanent să împiedice dezvoltarea economică a comunității evreiești, pe care o priveau ca nedorită concurență la activitățile creștine, în schimb Guberniul Transilvaniei i-a sprijinit constant în demersurile comerciale, văzând în ei o sursă de impozitare. MalevoLENȚA autorităților locale era dublată de declinul comerțului cu Imperiul Otoman, aflat la rândul său în regres economic. În aceste condiții încep să fie semnalate cazuri de părăsire a orașului din cauza sărăciei, ajungându-se ca, în 1724, în oraș să mai locuiască doar 7 familii israelite. Treptat se poate observa o reorientare a evreilor dinspre comerțul transfrontalier spre micul comerț

³⁰ Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)...*, p. 53-59.

³¹ Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia (sec. XVII-1948)...*, p. 279.

³² Gyémánt, *Evreii din Transilvania...*, p. 25.

ambulant și spre mai lucrativa activitate a arendășiei cârciumilor și cazanelor de țuică³³.

Secolul al XIX-lea a adus cu sine, odată cu modernizarea tot mai accentuată și cu creșterea demografică a comunității evreiești din Alba Iulia și diversificarea ocupațională. Inițial apar evreii aurari iar tinerii israeliți sunt primiți în rândurile armatei. Faptul că, la 1847, în Alba Iulia, apar 19 evrei cu statut ocupațional „nevoiaș” ne lasă să întrevedem dimensiunea accentuată a pauperizării comunității. Inerente au fost și conflictele cu creștinii în sectoarele economice comune, mai ales în cel al măcelăriei, unde evreii căuta să vândă resturile rămase după tăierile rituale. Printre negustorii evrei albaieni identificați nominal între 1808-1847 apar și nume cu rezonanță sefardă: Iosif Rafael, Malca David, Maurițiu Kohen, Moyses Salomon, Moses Abraham Levi, Samuel Eleser, dar lista trebuie să fi fost, cu siguranță, mai lungă³⁴.

Marea majoritate a restricțiilor premoderne privind drepturile evreilor de exercitare a profesiunii și deținere de proprietăți au rezistat în Transilvania până la încheierea perioadei absolutiste (1860). Începând cu perioada liberală, s-a permis evreilor să dețină farmacii, mori și cârciumi, de asemenea, să se așeze în orașele miniere. Nu există o statistică exactă a structurii profesionale a evreilor din Alba Iulia în perioada interbelică, dar surse colaterale indică faptul că ei controlau o mare parte a comerțului cu amănuntul, o serie de mori și fabrici de alcool, existând chiar și un bordel condus de o evreică, Estera Friedman³⁵.

Este greu de indicat, în aceste condiții, locul sefarzilor în ansamblul structurii profesionale evreiești; putem doar bănui că, deoarece nu ies în evidență prin numele unor personalități economice locale, trebuie să se fi numărat printre cei care formau jumătatea inferioară a piramidei profesiunilor, marea lor majoritate fiind mici negustori. Cu atât mai puțin cunoaștem despre implicarea economică a sefarzilor din Alba Iulia în secolul XX³⁶, un aspect ce va necesita pe viitor o atenție particulară.

³³ Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia (sec. XVII-1948)...*, p. 174-175, 180-181.

³⁴ *Ibidem*, p. 184-190 passim.

³⁵ *Ibidem*, p. 194-195.

³⁶ Vezi și *Ibidem*, p. 199-200 – datele oferite sunt puține și au caracter foarte general. Doar o incursiune arhivistică extensivă în arhivele locale ar putea releva aspecte particolare ale implicării evreilor în economia orașului Alba Iulia în perioada 1919-1939.

V.c. Instituții de cult și asociații religioase

V.c.1. Sinagoga

În 1656, călătorul suedez Conrad Jacob Hildebrand menționa existența la Alba Iulia a unei sinagogi de lemn, despre care Ana-Maria Caloianu presupune că a rezistat incendiilor provocate de asediile turcești, căci este amintită în 1677 de un misionar franciscan³⁷. Fiind însă vorba de o construcție de lemn destul de simplă, probabil de genul celei de la Nazna, este la fel de probabil ca ea să fi fost rapid refăcută iar cele două surse să se refere la două clădiri diferite aflate pe aceeași locație.

În prima jumătate a secolului al XVIII-lea, știm despre existența în oraș a unei sinagogi aşchenade, frecventată mult timp și de sefarzi. Încercările acestora de a-și ridica un locaș de cult propriu au debutat în epoca tereziană, dar au fost impedimentați și obligați să renunțe în 1774, în spiritul politicii tereziene restrictive. Conform lui M. Carmilly-Weinberger sefarzii din localitate ar fi închiriat în 1774 un teren mai mare pentru a construi o sinagogă din piatră, fiind însă constant opriți de autorități, pe motiv că fiind doar 96 de suflete ar fi putut utiliza sinagoga aşchenadă despărțind interiorul cu un perete de lemn. Sefarzii au insistat cu cereri pe lângă guberniul Transilvaniei pentru a li se aproba continuarea lucrărilor și a nu pierde banii cheltuiți pentru teren și cărămizi. Autoritățile provinciale le-au susținut cauza în fața împăratului, adăugând că, astfel, ar fi fost ajutată și încercarea de concentrare a evreilor din Ardeal la Alba Iulia. Deși răspunsurile autorităților au fost favorabile, lucrările nu au continuat, căci, în 1789, rabinul Mozes Samuel Perl menționează ținerea serviciului divin în case particulare.

Proiectata sinagogă sefardă nu a fost complet finalizată decât între 1874-1886 de către comunitatea aşchenadă³⁸. Între 1822-1840 este ridicată o sinagogă aşchenadă de cărămidă, refăcută în 1940 și cunoscută acum sub numele de Sinagoga veche³⁹. Sinagoga nouă sau spaniolă (fosta sefardă) a fost dărâmată în 1983, pe locul ei ridicându-se, în centrul orașului de jos,

³⁷ Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia (sec. XVII-1948)...*, p. 207.

³⁸ Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)...*, p. 96-97; Gyémánt, *Ebrei din Transilvania. The Jews of Transylvania...*, p. 33.

³⁹ Aristide Streja, Lucian Schwarz, *Sinagogi din România*, București, Hasefer, 1996, p. 165-168.

actualul magazin universal „Unirea”⁴⁰. Faptul că, în perioada interbelică, sefarzii ortodocși au a ridicat constant problema locașului de cult arată că ei nu mai aveau forță financiară necesară pentru a-și ridica o sinagogă, mulțumindu-se cu o casă de rugăciune. Acest fapt este un indicator al dimensiunilor sale reduse și al potenței financiare scăzute.

V.c.2. Rabinatul și asociațiile religioase

Faptul că, la 1591, funcționa la Alba Iulia un Bet-Din presupune și existența obligatorie a unui rabin, rămas, din păcate, necunoscut deocamdată⁴¹.

Rabinii comunității din Alba Iulia, care au ocupat și funcția de rabin-șef al Transilvaniei, au fost atât sefarzi cât și aşchenazi. Primul conducător spiritual cunoscut este Abraham ben Isac-Russo (1736-1738), care era haham și daian (judecător), însă nu avea funcția de rabin, consultându-se în chestiuni halachice cu Bet-Din-ul din Belgrad⁴².

Au urmat: Iosif Reis Auerbach (1742-1750), Jonathan Trebici (1750), Salomon Selog ben Saul Kohen (1754-1757), Jonahan ben Isac (1757-1758), Benjamin Zeb Wolf (1764-1777), Moise ben Samuel Levi Margolio (1780-1817), Menachem ben Joshua Mendel (1818-1823), Ezechiel Paneth (1823-1845), Abraham Friedman (1845-1879).

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, odată cu creșterea demografică și răspândirea evreilor în Marele Principat al Transilvaniei statutul de șef-rabin al rabinilor din Alba Iulia a început să fie contestat, comunitățile mai mici de pe teritoriul Transilvaniei permitându-și angajarea unor rabinii proprii. După 1867, funcția de șef-rabin al Transilvaniei dispare oficial odată cu intrarea cultului mozaic sub incidența legilor Ungariei dualiste⁴³.

Inițial funcția de rabin acoperea o durată de trei ani, ulterior a devenit viageră. Cu siguranță, rabinii comunității din Alba Iulia, indiferent de ritul lor personal, au deservit ambele confesiuni. De asemenea, șef-rabinul din Alba Iulia făcea și o serie de vizitațiuni în teritoriu. În chestiunile ce țineau de serviciul religios, existau la Alba Iulia, încă din 1744 și doi hazani, unul

⁴⁰ Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia* (sec. XVII-1948)..., p. 212.

⁴¹ Glück, *Informații privind rabinii din Transilvania (1591-1920)*..., în loc. cit. p. 11.

⁴² Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia* (sec. XVII-1948)..., p. 215.

⁴³ Gyémánt, *Evreii din Transilvania. The Jews of Transylvania*..., p. 36.

sefrad (plătit cu 40 fl. pe an), celălalt aşchenad⁴⁴. Trebuie luată în considerare și posibilitatea ca, din cauza problemelor financiare, nici aceste funcții să nu fi fost permanent ocupate. Dintre rabinii a căror activitate a influențat profund viața comunitară, îl putem aminti pe Ezekiel Paneth, care s-a implicat în medierea relațiilor dintre autoritatea seculară și credincioșii iudaici, încercând să prezeve într-o cât mai mare măsură caracteristice rituale tradiționale⁴⁵. Se poate observa o relativă paritate între rabinii sefarzi și cei aşchenazi, dar și faptul că, în secolul al XIX-lea, cei din urmă câștigă preeminența.

Ulterior, în secolul XX, îl mai cunoaștem dintre sefarzi doar pe Samuel Paneth, recalcitrantul rabin ortodox. Acesta a încercat constant să obțină recunoașterea funcției de rabin al Asociației de rugăciune ortodoxe din Alba Iulia, intrând într-un puternic conflict cu rabinul Alexandru Fischer. Mergând cu câteva decenii în urmă, regăsim și origini mai îndepărtate ale acestui conflict: după moartea lui Ezekiel Paneth, comunitatea nu a dorit să-l aleagă pe fiul său Chaiim Bezalel, pe atunci rabin în Tășnad, preferându-l pe Abraham Friedmann⁴⁶. Deoarece, în anii tulburi ai revoluției de la 1848, familia Paneth a susținut cauza maghiară, încercând să-l discrediteze pe Friedmann, acesta a fost silit să adopte o poziție pro-imperială, ceea ce l-a ajutat să-și marginalizeze adversarii după 1850⁴⁷.

Samuel Paneth, probabil, a făcut apel și la descendența sa atunci când a revendicat postul de rabin al asociației Ortodoxe, astfel că o serie de diferende mai vechi au fost reactualizate. Ultimul rabin din Alba Iulia care este posibil să fi păstorit o parte a comunității sefarde a fost ultraortodoxul Nachman Kahan, obligat să părăsească localitatea în urma diferendelor cu comunitatea majoritară, în 1946.

Încă din 1645 funcționa la Alba Iulia o asociație „Hevra Kadisha”, destinată îngrijirii săracilor, bolnavilor și înmormântărilor. Un prim statut al ei apare în 1730. În 1852 este menționat și un spital al Reuniunii, ulterior luând ființă un azil. Trebuie să presupunem că sefarzii au participat și au

⁴⁴ Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia (sec. XVII-1948)...*, 219.

⁴⁵ Glück, *Informații privind rabinii din Transilvania (1591-1920)...*, în loc. cit., p. 12-13.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 18.

⁴⁷ Gyémánt, *Evreii din Transilvania. The Jews of Transylvania...*, p. 73-74.

beneficiat în solidar cu restul comunității și de activitatea acestei societăți, a cărei existență se va încheia în 1949, odată cu măsurile aspre ale regimului comunista⁴⁸.

V.d. Aspecte culturale și sociale

În secolul al XVIII-lea, învățământul evreiesc a avut la Alba Iulia un caracter exclusiv tradițional, religios. Cel mai probabil instrucția copiilor evrei se oprea la nivelul *heder*-ului, cu cele trei grupe de vârstă ale sale, fiecare corespunzând unui obiect de studiu (scris-citit, Tora, Talmud). În 1750 este menționat la Alba Iulia învățătorul evreu Ozer Kohen, probabil sefard, plătit cu 2,5 groși pe săptămână⁴⁹, iar în 1779 apar doi învățători, probabil câte unul pentru fiecare rit⁵⁰. Deși rabinul Moses Jacob Coon propune în 1783 înființarea unei școli evreiești normale de limbă germană, propunerea sa este refuzată de comunitate care invocă lipsa resurselor materiale și a elevilor doritori de a-i urma cursurile⁵¹.

Deoarece, între 1835-1845, la Alba Iulia nu apar înregistrați învățători evrei, dar, în paralel, documentele menționează patru asemenea funcționari școlari în comitatul Alba, Ana-Maria Caloianu, autoarea unei foarte bine documentate monografii a evreilor din Alba Iulia, consideră că, cel mai probabil, comunitatea locală nu avea un învățător angajat nominal în această funcție și că serviciul era asigurat de diferiți membri ai comunității. Perpetuarea sistemului *heder*-ului și recuzarea școlarizării moderne poate fi pus și pe seama influenței conservatoare a rabinului sefard Ezekiel Paneth, căci îndată după moartea acestuia comunitatea se adresează episcopului catolic Nicolae Kováts cu dorința întemeierii în oraș a unei școli superioare unde copiii evrei să poată învăța maghiara și germană. Un alt semn al influențelor mișcării Haskala în educație este și prezența școlarilor din Alba Iulia în instituții gimnaziale laice sau catolice⁵².

⁴⁸ Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia (sec. XVII-1948)...*, p. 247-268.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 280.

⁵⁰ Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)...*, p. 101.

⁵¹ Gyémánt, *Evrei din Transilvania. The Jews of Transylvania...*, p. 38.

⁵² Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia (sec. XVII-1948)...*, p. 283-284.

Cu toate acestea, încercările şef-rabinului Abraham Friedman de a înființa o școală evreiască de limbă germană cu patru învățători vor eşua în 1854, comunitatea nefiind dispusă să plătească taxele școlare și preferând învățătorii care predau în idiș. Nu este exclus ca, în acest conflict, sefarzii, mai conservatori, să se fi aflat printre cei care respingeau ideea școlilor în limba statului. Acest conflict între tradiționaliști și moderniști a continuat până în 1867. Pe de o parte, şef-rabinul Friedman și episcopul catolic Hajnald au insistat, în 1857, în reorganizarea învățământului în limba germană, supus inspecțiilor ierarhului catolic. De cealaltă parte, comunitatea a susținut, atât în perioada absolutistă, cât și în cea liberală, pericolul reprezentat de implicarea autorităților bisericești catolice în învățământul iudaic, ajungând chiar la a cere înlocuirea şef-rabinului Friedman⁵³.

Disputa s-a încheiat odată cu legea învățământului din 1868, conform prevederilor căreia comunitatea a preluat controlul școlilor confesionale evreiești. În 1868, populația școlară evreiască a comitatului se ridica la 287 copii cu vârste între 6-15 ani. Existau în comitat patru școli mixte evreiești și una doar pentru băieți, cu predare în limba germană. Din 1874, școala, ale cărei cursuri s-au desfășurat în sinagogă, a primit un local propriu. Există și o școală de Talmud Tora, pentru acei copii evrei care frecventau școli extraconfesionale, întreținută de către membri comunității⁵⁴.

După anul 1890, limba de predare în școlile izraelite devine maghiara, acesta fiind un mod de adaptare a comunității la realitățile politice. În plus, după 1907 curicula acestor școli va deveni aceeași cu a școlilor maghiare de stat. În primii ani după 1918, școala a continuat să funcționeze în limba maghiară, abia după legile învățământului din 1924-1925 trecându-se la limba română. Nu există menționări ale vreunor manifestări disidente ale sefarzilor în domeniul școlar⁵⁵. În anii dificili ai războiului mondial la Alba Iulia a continuat să funcționeze o școală evreiască cu șapte clase, deservită de trei cadre didactice, un învățător de religie și unul de limba ebraică⁵⁶. Învățământul evreiesc la Alba Iulia a luat sfârșit în 1948, odată cu măsurile de etatizare a sistemului școlar.

⁵³ Ibidem, p. 285-288.

⁵⁴ Ibidem, p. 290-293.

⁵⁵ Ibidem, p. 301-303.

⁵⁶ Gyémánt, *Sub patru dictaturi...*, în loc. cit., p. 396.

Atunci, când vorbim despre dimensiunea culturală a vieții evreilor din Alba Iulia, nu putem trece cu vederea nici aplecările spre studii ebraice ale unor importanți oameni de cultură ardeleni. Dintre aceștia, Ioan Apáczai Csere subliniază, în 1653, în discursul inaugural ca rector al Colegiului din Alba Iulia, importanța studiilor ebraice ca mijloc de înțelegere a textului biblic original⁵⁷. Tot la Alba Iulia s-au manifestat Johannes Alstedt, autorul lucrării „Rudimenta Linguae Hebraicae et Chaldaicae...” (1635) și Samuel Kaposi, autorul unei gramatici ebraice (1698)⁵⁸.

În privința relațiilor interetnice, acestea au fost, la fel ca peste tot, fluctuante. Au existat și cazuri extreme, cum a fost acuzația de omor ritual din 1846⁵⁹, sau atentatul cu bombă din 20 noiembrie 1938 de la Sinagoga veche, în urma căruia nu au existat victime deoarece serviciul divin se ținuse la Sinagoga nouă⁶⁰. Tradiția naționalistă a zonei a făcut ca întreaga comunitate evreiască și implicit sefarzii să fie mai expuși abuzurilor, deși în perioada interbelică s-au manifestat permanent în consonanță cu deziderațele guvernamentale și necesitățile statului român. Un singur caz: imediat după ieșirea din criza economică, în 1934-1935, sefarzii din Alba Iulia, alături de întreaga comunitate evreiască au participat la împrumutul intern inițiat de guvernul Tătărescu pentru echiparea armatei⁶¹.

În anii ce au premers al doilea război mondial, în perioada dictaturii regale, statul român a avut o politică destul de permisivă față de organizațiile evreiești care pregăteau pionieri pentru emigrarea în Palestina. A fost acceptată funcționarea la Alba Iulia a unuia dintre cele 107 centre ale organizației „Brit Trumpeldor/Betar”, precum și a societății „Hașomer Hațair”⁶², astfel că sionismul a găsit numeroși adepti.

Comunitatea din Alba Iulia a acordat ajutor imigranților evrei din Germania, Austria și Cehoslovacia în anii 1938-1940, iar după 1940 s-a orientat spre sprijinirea imigranților clandestini din Ardealul de Nord. În 1945, 50 de copii evrei refugiați de la Budapesta au fost plasați la Alba Iulia

⁵⁷ Idem, *Evreii din Transilvania. The Jews of Transylvania...*, p. 39.

⁵⁸ Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)...*, p. 108.

⁵⁹ Gyémánt, *Evreii din Transilvania. The Jews of Transylvania...*, p. 66.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 108-109.

⁶¹ Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia (sec. XVII-1948)...*, p. 104.

⁶² *Ibidem*, p. 112-114.

în grija unor familii care conduceau gospodăria după rit ortodox, deci probabil și în grija sefarzilor⁶³. Sefarzii, alături de întreaga comunitate, au sprijinit material taberele de muncă evreiești de la Boju, Cânepiști și Sibiu și s-au ocupat de preluarea unor copii evrei orfani din Transnistria⁶⁴.

⁶³ *Ibidem*, p. 118-121.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 134-135.

CAPITOLUL VI.

COMUNITĂȚILE SEFARDE DIN CRAIOVA ȘI DROBETA-TURNU SEVERIN

Statutul privilegiat al orașului Craiova (reședință a banilor Olteniei), poziția sa geografică în vecinătatea granițelor Țării Românești cu Imperiul Otoman și Ungaria, ulterior Imperiul Habsburgic, scurta perioadă de ocupație austriacă – toate acestea au reprezentat premise ale prezenței evreiești în zonă încă din Evul Mediu și zorii Epocii Moderne. Orașul Drobota-Turnu Severin a îndeplinit condiții similare, iar prezența evreilor spanioli aici este o realitate istorică probată. Proximitatea ambelor granițe a ajutat și influențat constituirea în aceste centre urbane a două comunități israelite: de rit sefard și aşchenad, ambele dezvoltându-se atât prin creștere demografică naturală, cât și prin spor migrator. Cu toate acestea, aşa cum am arătat anterior, documentația rămasă pentru orașul de pe Dunăre este mult inferioară celei privind Craiova, motiv suplimentar pentru a trata ambele centre urbane în cadrul acestuia capitol.

VI. a. Prezențe sefarde în Oltenia anterior anului 1848

Evreii sefarzi locuiau în Craiova încă din secolul al XVII-lea, în timp ce evreii aşchenazi au venit în oraș abia în secolul al XIX-lea, comunitatea lor nefiind oficial în temeiată decât în 1813¹. Conform unor cercetători craioveni, primii sefarzi care au trecut din Imperiul Otoman în Oltenia s-au autodenumit *Frencus*, primind astfel denumirea românească, alterată, de *Franci*. Termenul însemna în ladino „oameni sinceri, deschiși”². Indiferent de gradul de veridicitate al unor atari considerații (nesușinute în text de

¹ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 2004, p. 811.

² Firescu, *The Sephards in Craiova, Romania...*, în loc. cit., p. 39.

dovezi documentare sau de trimiteri bibliografice), le-am amintit totuși, deoarece exprimă o alteritate ce dorește să se integreze – exact situația sefarzilor craioveni.

Sursele medievale au păstrat, ocazional, urmele prezenței sefarde în Oltenia. În 1657, patriarhul Macarie al Antiohiei botează la Craiova un Tânăr evreu, convins să treacă la creștinism de către Atanasie, fost haham creștinat în 1646 de Matei Basarab³. La aceeași dată, misionarul și călătorul Paul din Alep menționează prezența în Craiova a unui evreu convertit, originar din Alep (sic!), care ducea o puternică propagandă creștină în cercurile israelite din Craiova⁴.

Avem astfel dovada că, la mijlocul secolului al XVII-lea, acest oraș adăpostea un număr de evrei, supuși otomani dar și autohtoni, sefarzi dar și proveniți din Orientul apropiat. Moses Gaster, cel care a publicat pentru prima dată fragmentele lui Paul din Alep, insistă asupra integrării noilor convertiți în rândurile micii nobilimi și a armatei Țării Românești, dovadă că, în acele timpuri, convertirile făceau parte dintr-un registru al normalității sociale, deschizând căi de accedere în rândul micii boierimi. Din acest punct de vedere, situația sefarzilor din Țara Românească era identică cu cea a conaționalilor din Imperiul Otoman, unde trecerea la islamism garanta și condiționa, de asemenea, ascensiunea socială.

Prezența evreilor în Craiova și Strela este atestată din nou în anul 1709, într-o *Carte de vamă* a lui Constantin Brâncoveanu⁵. Începând cu anul 1764, sefarzii craioveni au intrat, prin poruncă domnească, sub jurisdicția baş-hahamului Isac, „feciorul lui Bețal hahamul”, având datoria de a plăti anual 1 leu „*de tot omul ce va fi casnic*” și de a nu-și alege rabinii și hahamii fără acceptul baş-hahamului⁶. Acest baş-haham rezida la București și, până la mijlocul secolului al XIX-lea, a reprezentat autoritatea supremă a evreilor din Țara Românească și singurul lor intermedier oficial în raporturile cu Domnia.

³ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 2004, p. 52.

⁴ Stanciu, *Medieval documents on the Jews in the Romanian Principalities...*, în loc. cit., p. 143-146.

⁵ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. II/1, p. 15.

⁶ *Ibidem*, II/2, p. 52-53.

În 1780 este atestată o comunitate israelită la Craiova, iar, între 1805-1815, aici se refugiază un număr consistent de iudeo-spanioli din zona Vidinului, în urma tulburărilor provocate de rebelul pașă Pazvantoglu. Acești refugiați plăteau *bezmăń (embatic)*⁷ la mănăstirea Horezu, doavadă că trecerea la nord de Dunăre avusese loc cu toate mijloacele de trai ce putuseră fi transportate, asigurând în noua locație continuarea activităților economice și, în consecință, obținerea mijloacelor bănești necesare plății impozitelor și traiului zilnic. Alți sefarzi sud-dunăreni s-au refugiat între 1797-1807 la Cerneții⁸.

Argument al unei situații materiale prospere este și actul din 1792, prin care comunitatea spaniolă a achiziționat o fostă proprietate a mănăstirii Horezu, sau cel din 1819, prin care evreii Lazar și Marcus au cumpărat o casă de la Anastasie sin Iancu și soția sa Ancuța, cu obligația de a „*plăti embatic de două oca ceară la mănăstirea Horezu*”⁹. De asemenea, în 1806, un document întărit de Constantin Alexandru Ipsilanti pomenea un „*Leib ovreiu*”, proprietar pe strada „Mănăstirea Horezu”, lângă Havra (Sinagoga)¹⁰. Deși antroponimul este aşchenad, sinagoga respectivă era probabil sefardă și folosită în comun de ambele rituri, deoarece, abia în 1832, obștea evreilor germani cumpără un loc pentru o sinagogă proprie¹¹.

Printre meșteșugarii și negustorii craioveni catagrafiați în anul 1831 regăsim și nume sefarde. Doi evrei purtând același nume, Sason Rafail, posibil tată și fiu, sunt menționați împreună cu familiile, ca bogasieri (negustori de mătăsuri și stofe fine)¹². „*I. Constandin ovreiu*” apare în același document ca fișicic, iar alți doi capi de familie sefarzi ca geamgii¹³. În 1841, evreul spaniol Isaac Covu închiria pe timp de doi ani o casă pentru prăvălie pe ultița Popovei¹⁴. Alți comercianți sefarzi cu magazine închiriate între

⁷ Taxă plătită în epociile medievală și premodernă de cei care locuiau pe terenurile aparținând unor nobili, Domnitorului sau Bisericii.

⁸ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 2004, p. 73.

⁹ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1932, p. 4.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Stăureanu, *Istoricul școlii israelito-române „Lumina” din Craiova 1863-1923...*, p. 10.

¹² ACSIER, *Dosar VI 29*, f. 32.

¹³ *Ibidem*, f. 33.

¹⁴ *Ibidem*, f. 36.

1841-1844 sunt: Lazăr Fermo, la Răscruci, 1841-1844; Moșon Grasiian, în Vopseaua Galbenă nr. 213, peste drum de hanul lui Ioniță, 1842-1843¹⁵.

Informațiile anterioare reprezintă totalitatea datelor pe care sursele ce ne-au stat la dispoziție le oferă despre sefarzii din Oltenia înainte de 1848. Se observă că sunt relativ puține și incapabile să prezinte detalii semnificative privind micro-universul mozaic din Craiova sau Drobeta-Turnu Severin. Constanța apariției lor oferă însă certitudinea prezenței israelite în această regiune, fără întrerupere, la nivel personal, familial sau comunitar, până la debutul epocii moderne. De altfel, proximitatea Imperiului Otoman a asigurat până în secolul al XIX-lea un flux migrator constant al evreilor spanioli, echilibrând migrația similară a aşchenazilor dinspre Banat, Transilvania sau chiar Rusia.

În primele decenii ale secolului al XIX-lea, evreii sefarzi sunt menționați în orașul Craiova, în ipostaze de comercianți sau mici meseriași. Știm că dispuneau de o sinagogă datând probabil de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, însă interdicțiile legislative, mai cu seamă cea referitoare la dreptul de proprietate imobiliară personală, îi obligau să apeleze la închirierea spațiilor de cult și comerciale. Despre coreligionarii lor din Drobeta-Turnu Severin nu apar informații documentare și putem doar presupune că acest port la Dunăre, situat la granița a trei state, trebuie să fi atras prin posibilitățile sale economice o parte a emigranților sefarzi atestați pentru începutul secolului al XIX-lea.

VI.b. Organizarea comunitară și raporturile cu autoritățile (sec. XIX-XX)

Începând cu anul 1830, documentele privind evreii craioveni sporesc, atât din motive ce țin de centralizarea administrativă modernă, cât și, probabil, datorită creșterii demografice. Acest spor numeric al surselor nu aduce însă informații foarte bogate pentru comunitatea sefardă. Analizând prezența datelor referitoare la evrei în Fondul Prefecturii Județului Dolj, între 1830-1881¹⁶, am constatat că majoritatea lor se referă la aşchenazi, deși

¹⁵ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/2, p. 292.

¹⁶ Analiza se bazează pe înregistrările păstrate la ACSIER, Dosar VI 29, f. 10-30 – conspect al lucrării (?) *Tezaurul arhivistic craiovean*, vol. I-III, f.d., f.l. Deoarece nu am identificat respectiva lucrare în bibliotecile din Cluj-Napoca sau București, existând posibilitatea să fie vorba despre un îndrumar arhivistic rămas în fază de proiect, sau tipărit într-un număr restrâns de exemplare, am utilizat pentru citare conspectul găsit în arhivă.

raportul demografic între comunitatea spaniolă și cea germană trebuie să fi fost în epocă (încă) relativ echilibrat. Desigur, nu se pot trage concluzii solide de pe urma acestor constatări, însă putem avansa ipoteza că, la fel ca și în cazul sefarzilor din Timișoara, o anumită doză de conservatorism și închidere comunitară este posibil să fi caracterizat și comunitatea evreilor spanioli din Craiova în această perioadă.

Primul document care face referire explicit la o acțiune comunitară este cererea lui Gavril (Gabriel) Eskenasy din 1869, în calitate de epitrop al obștii evreilor spanioli, de a i se permite răscumpărarea locului pe care era construită sinagoga sefardă, pentru care până atunci se plătea embatic mănăstirii Horezu. Cererea sa a fost aprobată și răscumpărarea era deja realizată în 1870. Faptul că, în 1868, un oarecare Avram Moise (posibil sefard) reclamase răscumpărarea locului casei sale de la aceeași mănăstire, iar în 1870 comunitatea aşchenadă înaintează o solicitare similară pentru terenul sinagogii lor¹⁷, lasă să se întrevadă existența unei acțiuni coerente de luare în posesie a unor terenuri în orașul Craiova. Deoarece doar evreii naturalizați aveau la acea dată dreptul să dețină proprietăți imobiliare, putem concluziona că, la sfârșitul anilor 1860, exista în Craiova o pătură înstărită de israeliți încetăteniți, care foloseau privilegiile acestui statut și de asemenea forme comunitare bine închegate.

Posibilitățile financiare ale unor sefarzi craioveni trebuie să fi fost destul de ridicate, după cum rezultă și din sechestrul pus în 1865 pe averea lui Ioan Brașoveanu, care îi datora lui Haschiel E. Cohen suma de 612 lei. Un alt caz, datând din 1867, îl are în centrul său pe zaraful David Iacob Moise, acuzat că nu a înapoiat o floare de aur cu 70 de diamante, amanetată de un cetățean craiovean în anul 1858, fără înscris, pentru suma de 10 galbeni¹⁸. Alt posibil sefard, David Levi, organizase în anul 1868 un cazinou ilegal, motiv pentru care Poliția recomanda deferirea sa în instanță¹⁹. În 1875, frații evrei Campus din Calafat (sefarzi după nume) sunt menționați ca arendași ai unui izlaz lângă oraș²⁰. Printre evreii spanioli „cu dare de mâna” din Craiova se număra și familia tipografilor Benvenisti, care, în

¹⁷ ACSIER, *Dosar VI 29*, f. 18.

¹⁸ *Ibidem*, f. 19.

¹⁹ *Ibidem*, f. 20.

²⁰ *Ibidem*, f. 23.

1881, apela la autorități pentru a reglementa comerțul cu carte²¹ – probabil datorită pierderilor generate de comercianții ambulanți.

Comunitatea sefardă din Craiova, deși exista de facto încă din secolul al XVIII-lea, a fost recunoscută, conform monografiei lui L.M. Eskenasy, ca persoană juridică abia prin Jurisprudența Înaltei Curți de Casație nr. 157/1893²². Însă situația sa legală nu pare să fi fost asigurată nici în anul 1898, când I.I. Benvenisti promitea sprijinul unor avocați bucureșteni pentru a obține (din nou?) recunoașterea statutului de persoană juridică pentru comunitate²³.

Conducerea era lăsată în grija unui Consiliu de Epitropi aleși de enoriași. Primele alegeri au fost prezidate de chiar primarul Craiovei, Gheorghe Chițu, și s-au soldat cu alegerea ca președinte a lui Haschiel Cohen. Ulterior, alegerile s-au făcut în prezența unor delegați ai primăriei, până când, la un moment dat, acest obicei considerat „lăudabil” de către comunitate, a încetat. Dintre președinții Comunității pot fi enumerați: Sintov Gabriel Semo, Haschiel Cohen, Isac ben Iosif Beligrădeanu, Lazăr Eskenasy, Avram Beligrădeanu, Moise I. Panijel, Iacob Benvenisti, Israel Eskenasy, Samuel Beligrădeanu, Lazăr Galimir. Un alt important membru al comunității a fost Isac I. Benvenisti, senator în Parlamentul României, fost secretar general al sefarzilor craioveni²⁴.

Consiliul epitropilor era ales, conform statutului, din cinci în cinci ani, fiind format din 9 membri. Iosif Pincas, președintele Uniunii Comunităților Israelitilor Spanioli din România era și președinte de onoare al Comunității sefarde din Craiova. Există și un secretar de ședințe remunerat cu 1.500 lei lunar, care avea în grija înregistrarea actelor și ținerea în ordine a arhivei. Bugetul comunității varia între 6-800.000 lei anual, sursele sale fiind: taxele de ceremonii, veniturile imobilelor, taxele de înmormântări și subvențiile statului. Impunerile comunitare erau împărtite în șapte clase, cea mai mare nedepășind 4.500 de lei anual, în timp ce clasa a șaptea plătea 50 de lei lunar²⁵.

²¹ *Ibidem*, f. 28.

²² Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1932, p. 6.

²³ ACSIER, Dosar VI 459, f. 8.

²⁴ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1932, p. 6.

²⁵ *Ibidem*, p. 8-9.

Încă din anul 1894 exista un Statut al comunității, care s-a păstrat grație tipăririi sale la tipografia familiei Benvenisti²⁶. Conform acestui act, scopul existenței comunității era acela de a procura membrilor săi asistență în următoarele probleme instituționale: cele legate de rit, cele educaționale (Talmud-Tora), cele de asistență medicală, binefacere și înhumare (Levaya-Hevra și Rehița-Kedusha). Membrii erau obligați la plata mai multor taxe (taxă anuală, taxe de jețuri, căsătorie, naștere, tăiere rituală, atestări și legalizări, înhumăție, taxă de loc în cimitir etc.), cu excepția cazurilor în care paupertatea „va fi vădită”. De asemenea, membrii erau obligați să primească funcțiile cu care erau investiți de către coreligionari și să se achite de îndatoririle impuse prin aceste funcții²⁷.

Pentru a fi admis ca membru, o serie de precondiții trebuiau îndeplinite: să fie israelit de rit spaniol, să aibă minim 21 de ani, „să aibă un caracter onest” și să locuiască în Craiova de mai mult de un an. O prevedere specială făcea referire la trecerile inter-confesionale: puteau fi acceptați în rândul comunității și evrei aşchenazi dacă îndeplineau toate condițiile, exclusiv cea privind apartenența confesională și prezintau un certificat din partea comunității aşchenade că sunt liberi de a se iniția într-un alt rit. Membrii puteau fi excluși dacă nu își plăteau timp de trei ani cotizațiile și restanțele cuvenite. După excludere, respectivului i se interzicea participarea la ceremoniile religioase până la reabilitarea în drepturi prin plata datoriilor²⁸.

Aceeași societate se ocupa, cel puțin în perioada interbelică, și de gestionarea terenurilor comunității. Acestea constau din: o parcelă de teren arabil (între cimitirul sefard și Balta Berca), o altă parcelă triunghiulară în zona cimitirului vechi și spațiul destinat cimitirului nou, împrejmuit cu zid. Pe acesta din urmă nu aveau voie să pătrundă – din motive de cult – nici animalele, nici mașinile agricole, urmând să fie folosit exclusiv pentru fâneță. Nu puteau fi tăiați sau plantați arbori, peisajul trebuind să rămână cel natural. Între 1919-1928, aceasta era întreaga proprietate funciară neconstruită a comunității, fiind arendată unor localnici pentru varii sume²⁹.

²⁶ ***, *Statutul Comunităței Israeliților de rit Spaniol din Craiova*, Craiova, 1894, 18 p.

²⁷ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1932, p. 4-5.

²⁸ ***, *Statutul Comunităței Israeliților de rit Spaniol din Craiova...*, p. 8-9, 15-16.

²⁹ ACSIER, Dosar VI 38, f. 27; Idem, Dosar VI 158, f. 58.

Conform statutului, conducerea comunitară era asigurată de un consiliu format din 7 demnitari, 2 onorifici și 5 activi. Printre cei din urmă trebuia să figureze un președinte, un vice-președinte și un casier. Pentru a putea fi aleși demnitari, membrii societății trebuiau să aibă minim 25 de ani, să nu aibă restanțe financiare față de comunitate și „*să nu fie falit ne-reabilitat, sau lovit de o sentință infamantă*”³⁰.

Epitropii îngrijeau de bunul mers al treburilor înăuntrul comunității, dar și de relațiile acesteia cu municipalitatea. Începând cu anul 1898, procesele verbale ale consiliului epitropal au fost consemnate in-extenso într-un registru, pentru o mai bună evidență a activității³¹. Existau diferite comisii, formate din 2-3 epitropi, care purtau responsabilitatea unor chestiuni particulare. În 1898, de exemplu, în „*comisiunea de caritate*” sunt aleși Israel I. Eskenasy și David L. Fermo, tot atunci luându-se decizia ca membrii comunității care beneficiau de ajutorul caritabil al epitropiei să fie obligați să participe la serviciul religios, în caz contrar fiindu-le retras ajutorul³².

Tăierile rituale au reprezentat o problemă aflată constant în dispută dintre comunitate și primăria Craiovei. În 1898, urmând regulamentele sanitare, municipalitatea a solicitat sezarzilor ca păsările să nu mai fie tăiate în abatorul sinagogii, ci în cel al primăriei, de către un sacrificator autorizat evreu. Mediatorul a fost I.I. Benvenisti, care a obținut concesiunea unei încăperi speciale a abatorului, comunitatea urmând să plătească o chirie de 200 lei pe an pentru aceasta³³. În 1901, comunitatea a înaintat o plângere împotriva impozitării hahamului pentru serviciile tăierii rituale, aceasta fiind soluționată pozitiv în justiție după aproximativ o lună³⁴. Este unul dintre multele exemple în care evreii au încercat să înlăture măsurile arbitrar-restrictive ale statului.

O altă îndatorire a epitropilor era de a angaja un medic și un farmacist al comunității. La rândul său, medicul trebuia să efectueze vizite în

³⁰ ***, *Statutul Comunităței Israelitilor de rit Spaniol din Craiova...*, p. 9-14.

³¹ ACSIER, Dosar VI 458, f. 1.

³² *Ibidem*, f. 2.

³³ *Idem*, Dosar VI, f. 8.

³⁴ ***, *Evreii din România în secolul XX. 1900-1920: Fast și nefast într-un răstimp istoric...*, I, p. 225-226.

familiile unde era chemat și să raporteze epitropilor trimestrial, sau chiar mai des dacă situația o cerea, mersul bolilor în comunitate. Spre exemplu, în lunile octombrie-decembrie 1894 au fost „căutați” 25 de bolnavi, majoritatea cu bronșite (8), scarlatină și rujeolă (4) și boli de stomac (4)³⁵. În anul 1898 s-a decis ca medicii să fie remunerați de bolnavi cu 2 lei pentru vizita la domiciliu și 1 leu pentru vizita la cabinet³⁶. Această măsură indică o diminuare a potenței financiare a comunității, din moment ce nu mai putea plăti integral spezele medicilor. Spre aceleași concluzii conduce și hotărârea Epitropiei din 13 februarie 1900 de a reuni funcțiile de ajutor de Rabin și sacrificator, plătind un singur salariu³⁷.

La începutul secolului al XX-lea, sefarzii nu aveau un farmacist propriu, fiind nevoiți să apeleze la farmacistul local Teodor Dobrescu. Până în 1900, acesta le oferea medicamentele cu un rabat de 30%, în luna mai a respectivului an anunțând însă că nu mai putea continua această practică³⁸. Din păcate nu cunoaștem rezultatul tratativelor. Trebuie menționat aici că lipsa unui farmacist sefard se datoră și legislației discriminatorii, care impunea farmaciștilor condiția de a deține cetățenia română, vânzarea medicamentelor fiind un monopol pe care statul îl exercita prin concesiuni raportate la numărul locuitorilor, piața farmaciilor nefuncționând liber.

La sfârșitul fiecărui an, avea loc Adunarea Generală a comunității, la care erau invitați să ia parte toți membrii contribuabili, epitropii prezentând atunci un raport și luându-se în discuție proiectele de viitor. Cu această ocazie era alcătuit un repertoriu al membrilor comunității, cei care participau la ședință semnând în acest act. Importanța unui astfel de document este în primul rând de natură statistică și demografică, căci indică (cu aproximație destul de mică) numărul familiilor din comunitate³⁹.

Sionismul era un curent prezent în rândul sefarzilor craioveni, fiind sprijinit, deși nu foarte energetic, de către epitropi. La 29 octombrie 1898 se decisese acordarea unui spațiu de conferință societății „Zion”, pentru ca delegatul acestaia la congresul de la Basel să poată ține o prelegeră publică

³⁵ ACSIER, Dosar VI 268, f. 53.

³⁶ Idem, Dosar VI 458, f. 3.

³⁷ Ibidem, f. 26.

³⁸ Ibidem, f. 34.

³⁹ Idem, Dosar VI 268, f. 54-58.

despre mișcarea sionistă, în sinagogă, pe 1 noiembrie. Ulterior, dintr-un alt proces verbal al epitetropiei, aflăm că respectiva prelegere nu a mai avut loc, intervenind o serie de diferende⁴⁰.

Cunoaștem puține date despre sefarzii din Drobeta-Turnu Severin în această perioadă. Orașul modern Drobeta a fost ridicat începând cu anul 1833, după planul arhitectului Xavier Villacrose și pentru a face rost de banii necesari construcției, municipalitatea a vândut piațetele proiectate la întretăierea străzilor mari unor comunități de sudiți, printre care se numărau și evreii⁴¹. Cu toate acestea, este foarte probabil ca și înainte de 1833 să fi locuit în oraș sefarzi supuși otomani, care se ocupau cu negoțul. Existența unei astfel de comunități pe insula Ada-Kaleh ne îndreptășește să emitem această ipoteză⁴².

Ca în toate comunitățile sefarde și la Drobeta trebuie să fi existat o stratificare internă, între liderii comunității și membrii cu posibilități mai reduse. În 1911, de exemplu, sefardul Mayer Marcus apare în arhivele primăriei orașului Turnu-Severin într-un contract de închiriere a unui teren⁴³. În iulie 1913, cu prilejul încheierii celui de al doilea Război Balcanic, rabinii comunităților sefardă și aşchenadă din Drobeta au ținut un serviciu religios special, la care a fost invitat și primarul orașului⁴⁴.

Pe lista abonaților la curenț electric în anul 1914 sunt consemnați în Drobeta și câțiva sefarzi: Albala, Jita Madotto (iluminat și forță), Ignatz Altaras, Moise Sabetay, I. Marcus, Buchiș Peachas, dar numărul lor este inferior aşchenazilor, atât ca persoane, cât și ca facilități de producție⁴⁵. Aceasta poate fi un argument al faptului că, în acel moment, comunitatea evreo-spaniolă din localitate era inferioară atât demografic cât și economic celei aşchenade.

⁴⁰ Idem, *Dosar VI 458*, f. 4-5.

⁴¹ Doina Rădulescu, Nicolina Lupulescu, *Drobeta Turnu Severin. Monografie*, Drobeta-Turnu Severin, 2005, p. 10.

⁴² Guboglu, *Arhiva insulei Ada-Kaleh și importanța ei...*, în loc. cit., p. 118.

⁴³ Serviciul Județean Mehedinți al Arhivelor Naționale, Fond Primăria orașului Turnu Severin (SJMAN, FPOTS), *Dosar 3/1911*, f. 168

⁴⁴ Idem, *Dosar 21/1913*, f. 44.

⁴⁵ Idem, *Dosar 1 bis/1914*, f. 2-4.

Între 1916-1918, evreii din Oltenia au luat parte, alături de români, la Războiul de reîntregire, aducându-și atât aportul uman, cât și cel material. A luat ființă un Comitet de Ajutorare organizat de Uniunea Evreilor Pământeni, care a inițiat colectele de fonduri din întreaga țară, inclusiv din Craiova, unde loja masonică „Egalitatea” a contribuit substanțial⁴⁶. Astfel, sub conducerea lui Isac L. Blum, au fost împărțite ajutoare nevoiașilor locali, indiferent de religie, în fiecare săptămână, astfel: 1 kg. făină mălai, 1 kg. fasole, 1 kg. ceapă⁴⁷. Dintre eroii israeliți craioveni menționăm numele doctorului Osias Zaharia, căzut pe câmpul de luptă și al soldatului Isac Eliezer, care a luptat în campania din Ungaria (1919)⁴⁸.

Cimitirul evreiesc din Drobeta-Turnu Severin adăpostește, de asemenea, printre cele 18 morminte ale evreilor localnici căzuți în Primul Război Mondial, și pe cele ale sefarzilor Isac S. Elias și Nathan D. Alvu⁴⁹. Alți sefarzi severineni, mobilizați încă din 1915, au fost Maier Levy, Leon Baroh și (posibil) Leibu Altar⁵⁰. În anul 1919, comunitatea a adoptat ca steag bisericesc tricolorul României Mari, cu care a și întâmpinat vizita suveranului Ferdinand I. Propunerea în acest sens fusese făcută de Iacob I. Benvenisti, între timp mutat la București, luând ca model comunitatea sefardă din București⁵¹.

După Război, instituțiile comunitare au revenit treptat la vechea organizare. În 1932, structura de conducere a comunității craiovene arăta astfel: Președinte: dr. Leon M. Eskenasi; Vice-președinți: Dr. David M. Galano; Sasson R. Penchas; Secretar general: Isac D. Benvenisti; Casier: David Alsech; Consilieri: Iacob M. Leon; Haim Leon; Mișu Eskenasi; Monel Galimir; Prim curator de onoare: Max de Mayo; Prim Curator: Dr. David M. Galano; Secretar: I. Alhalel

Această organigramă nu s-a modificat substanțial nici în anii următori, nici pe perioada celui de al doilea Război Mondial, deși între 1941-1945 a funcționat neoficial. Max de Mayo, curatorul de onoare, era numit „curator

⁴⁶ ***, *Evreii din România în războiul de reîntregire a țării 1918-1919...*, p. 14.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 72.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 135

⁵⁰ SJMAN, FPOTS, Dosar 11/1915, f. 32-33.

⁵¹ ACSIER, Dosar VI 158, f. 31.

pe viață", ca recunoaștere a îndelungatei sale activități comunitare și a probității morale⁵². O retrospectivă completă ne este oferită de Leon M. Eskenasy, în a doua ediție a monografiei sale, lăsând să se întrevadă faptul că epitropii proveneau în mare parte din trei familii: Eskenasy, Penchas și Leon, probabil cele mai înstărîite ale obștii⁵³.

Criza economică din 1929-1933 a dezechilibrat finanțier comunitatea, situația grea a membrilor săi reflectându-se și în numărul sporit de cereri pentru reducerea chiriiilor la magazine⁵⁴, dar bunurile imobiliare și fondurile caritabile au ajutat la echilibrarea balanței și la revenirea din acest punct de vedere în deceniul patru. Măsurile luate de Consiliul Epitropilor au jucat un rol important în acest sens: s-a organizat o conversie a datoriilor către comunitate, iar cei care au perseverat în neplata lor au fost excluși de la serviciile religioase și astfel siliți să se conformeze. Tăierile rituale au fost realizate la abatorul aşchenad, închiriat pentru un preț redus (2.000 lei pe lună) sau uneori chiar gratis⁵⁵.

Rezultatul a întrecut așteptările, ajungându-se la un excedent finanțier organizat într-un „fond de prevedere”⁵⁶. În anul 1933, fondul a fost completat prin vinderea unui teren viran de pe strada Madona Dudu (lângă clădirea școlii „Lumina”), pentru suma de 80.000 lei, bani care au fost folosiți la stingerea datoriei comunității către Banca Națională a României și la repararea imobilelor vechi⁵⁷.

Noul statut al comunității a fost aprobat de Ministerul Cultelor și Instrucțiunii prin decizia nr. 196753/16854 din 17 ianuarie 1933, fiind dobândit cu această ocazie și statutul de „persoană de drept public”, însuși Marele Rabin felicitându-i pe sefarzii craioveni cu ocazia evenimentului⁵⁸. Analizând un concept de statut, dactilografiat, găsit în arhiva comunității, credem că noul act a fost creat la nivelul Uniunii Comunităților Sefarde din

⁵² ACSIER, Dosar VI 459, f. 7.

⁵³ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1946, p. 5-9.

⁵⁴ ACSIER, Dosar VI 459, f. 3.

⁵⁵ Idem, Dosar VI 38, f. 16, 17.

⁵⁶ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1946, p. 54-55. Ptr. detalii privind anul 1932 vezi, ACSIER, Dosar VI 459, f. 9-11, 41.

⁵⁷ ACSIER, Dosar VI 459, f. 3-4.

⁵⁸ *Ibidem*, f. 3.

România și a fost implementat ulterior în fiecare comunitate, pentru a asigura o mai bună organizare internă, prin uniformizare⁵⁹. O serie de modificări minore ale statutului au avut loc ulterior, tot în 1933⁶⁰.

În 1938, comunitatea sefardă din Calafat a fost alipită celei din Craiova din cauza lipsei numărului necesar de membri. Cele două familii care mai rămăseseră în oraș s-au mutat în „Bănie”, cedând comunității de aici întreaga avere imobiliară⁶¹. Acest eveniment, deloc singular în epocă, marchează una dintre caracteristicile lumii sefarde românești interbelice: restrângerea topografică spre marile centre urbane, cauzată de diminuarea micilor comunități anexe.

Anul 1939 a adus o serie de probleme și dispute interne, odată cu demisia în bloc a vechiului Consiliu al Epitropilor, aceștia fiind, însă, realesi în urma unui scrutin, alături de câțiva noi membri din „opozиie”. Tot acum s-a înființat și postul de jurist în această instituție, motivul fiind necesitatea consilierii și apărării juridice a multora dintre membrii obștii sefarde. O nouă serie de demisii a descompletat Consiliul Epitropilor în 1940, dar locurile vacante nu au mai putut fi umplute prin scrutin deoarece noile legi rasiale interziceau orice fel de manifestări publice evreiești, iar o campanie electorală internă risca să compromită comunitatea⁶².

În octombrie 1940 au loc primele măsuri represive oficiale, fiind sigilate sinagogile și arhiva comunității. După trei săptămâni, neputându-se descoperi nimic subversiv în urma cercetărilor, interdicțiile au fost ridicate și arhiva restituită. Ulterior, evreii din Craiova au fost trimiși în unități de muncă la Deva și în Transnistria. În Craiova a fost instituit chiar și un „lagăr” al evreilor, o zonă de tip ghetou, în și din interiorul căreia circulația era strict reglementată, interzicându-se inclusiv aprinderea oricăror lumini între orele 21 și 5 dimineața. Bărbații erau obligați să poarte părul tuns cu mașina nr. 3 (foarte scurt), hrana era raționalizată și era interzis comerțul cu alimente⁶³. În acest spațiu este posibil să fi staționat o parte din cei

⁵⁹ Idem, *Dosar VI* 248, f. 329-336.

⁶⁰ Idem, *Dosar VI* 459, f. 195-197.

⁶¹ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1946, p. 60.

⁶² *Ibidem*, p. 74-78.

⁶³ ***, *Ereii din România între anii 1940-1944...*, vol. III/1, p. 296-297.

aproximativ 800 de evrei refugiați din nordul Moldovei în anii 1940-1941⁶⁴. Faptul că lista completă a instrucțiunilor a fost transmisă și comunității sefarde, indică prezența în acest perimetru a sefarzilor sau, cel puțin, existența unor legături (firești de altfel) între evreii din oraș și cei din lagăr.

În aceste condiții, atât liderii comunității cât și societățile de caritate s-au văzut nevoiți să acorde o mai mare atenție măsurilor de ajutorare socială a familiilor celor plecați la muncă. Pe lângă acestea, sefarzii craioveni și-au dat cota parte la toate impozitele extraordinare și ajutoarele de război cerute de către stat în anii 1940-1944⁶⁵. Înființarea Centralei Evreilor în decembrie 1941 a dus la dizolvarea vechilor structuri comunitare, sefarzii fiind reprezentați în organizația județeană a nouui organism prin L.M. Eskenasy, care, însă, a demisionat după doar trei luni, nemulțumit de ritmul și calitatea muncii colegilor săi. Probleme au existat, de asemenea, în recunoașterea liderilor comunității sefarde din Craiova de către Centrala Evreilor din România⁶⁶.

Populația Craiovei era înclinată, pe perioada războiului, să cedeze mult mai ușor tensiunilor antisemite, după cum relatează rapoartele jandarmeriei din localitate, însă începând cu primăvara anului 1944 aceleași rapoarte înregistrează îmbunătățirea stării de spirit a evreilor, care vedea sfârșitul conflagrației aproape și sperau că își vor recăpăta după război toate drepturile și proprietățile confiscate⁶⁷. Un exemplu de menținere a solidarității româno-israelite în Craiova pe perioada celui de al doilea Război Mondial a fost reprezentat de cercul literar organizat acasă de poeta Elena Farago, a cărei fiică fusese căsătorită cu un evreu. Săptămânal, în locuința acesteia se adunau intelectuali evrei, care discutau atât chestiuni culturale, cât și, bineînțeles, politice⁶⁸.

După război, au fost reînființate vechile structuri, sefarzii fiind acum puternic orientați spre mișcarea sionistă. Societățile „Asomer Hatzair” și „Dor Hadas”, ambele de orientare sionistă, își aveau sediul în localul

⁶⁴ Firescu, *The Sephards in Craiova...*, în loc. cit., p. 43.

⁶⁵ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1946, p. 83-90.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 100-115.

⁶⁷ ***, *Evreii din România între anii 1940-1944*, vol. IV, 1943-1944 *Bilanțul tragediei – renașterea speranței...*, p. 113.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 114.

Epitropiei spaniole. De asemenea, lăcașurile de cult sefarde au fost deschise sioniștilor, permitându-li-se să-și susțină aici cauza în fața comunității, iar evreii spanioli s-au alăturat protestelor din noiembrie 1945 împotriva atitudinii britanice în chestiunea palestiniană⁶⁹. Dar anii tulburi ce au urmat războiului aveau să-și pună amprenta și asupra evreilor craioveni. În 1948, instituțiile locale au fost desființate, iar sprijinitorii sionismului au avut soarta liderilor bucureșteni, fiind urmăriți și persecuati. Singura formă asociativă evreiască păstrată de comuniști în Craiova a fost filiala Comitetului Democratic Evreiesc, care se ocupa în primul rând cu propaganda în rândurile conaționalilor și organizarea „alegerilor”⁷⁰.

VI.b.1. Structura profesională și ocupațională a populației

În privința structurii ocupaționale, Nicolae Iorga menționează prezența negustorilor sefarzi în Țara Românească și desigur în Oltenia încă din secolul al XVI-lea⁷¹. Faptul că până în perioada interbelică prezența evreilor în spațiul rural a fost relativ restrânsă ne îndeamnă să îi privim ca pe o populație eminentamente urbană, practicând meserii specifice acestui mediu.

Datele certe privind evantaiul meserilor practicate de sefarzii craioveni sunt însă relativ puține. Știm că printre meseriile exercitate de evreii craioveni în secolul al XIX-lea erau halvagii, ceaprazari, tinichigii⁷². Apar de asemenea sefarzi bogasieri și geamgii, majoritatea însă fiind înregistrați ca și comercianți cu prăvălii închiriate. Încă din timpul lui Constantin Brâncoveanu, Craiova era unul dintre centrele comerciale în care evreii tranzitau mărfuri spre sudul Dunării⁷³, iar această tradiție s-a perpetuat în secolul următor.

Desigur că cei cu o stare materială solidă erau zarafi și negustori, transformați ulterior în finanțați și mari comercianți. Exemple au fost oferite anterior, alături de alte cazuri, care indică preocupări la limita legii, precum ținerea unui cazinou ilegal. Toate aceste exemple variate lasă să se întrevadă o lume sefardă foarte bine integrată societății românești din

⁶⁹ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1946, p. 122-123.

⁷⁰ ANICB, Colecția Comunități Evreiești din România, Dosar 32/1948, f. 1-3.

⁷¹ Nicolae Iorga, *Istoria comerțului românesc. Epoca mai nouă*, București, 1925, p. 354-356.

⁷² ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 2004, p. 73.

⁷³ *Ibidem*, p. 56.

punct de vedere economico-profesional, membrii comunității acoperind un spectru larg de preocupări orășenești, majoritatea licite, dar uneori și ilicite, de la tipografi la patroni de cazinouri. Din acest punct de vedere nu credem că sefarzii din Bănie au avut alte îndeletniciri decât cei din București, spectrul ocupațional fiind mai redus doar ca urmare a dimensiunilor orașului. De la profesiile comerciale și industriale până la cele intelectuale evreii spanioli din Craiova s-au contopit în lumea orașului pe care îl locuiau, contribuind alături de ceilalți locuitori la dezvoltarea urbei.

Mulți dintre ei se găseau într-o stare economică relativ precară, mai ales în anii ce au urmat Primului Război Mondial. O listă a săracilor comunității sefarde, întocmită în 1919, înregistrează 45 de persoane (capi de familie cel mai probabil), adică aproximativ ¼ din numărul total al capilor de familie⁷⁴. Acest procent ridicat, deși motivat parțial prin dificultățile perioadei belice, indică totuși o puternică stratificare economică (și subsecvent socială) intracomunitară: existența unei pături de sefarzi săraci (sau sărăciți de război), de ale căror nevoi materiale și spirituale trebuia să se îngrijească epitropia.

Pentru Drobeta-Turnu Severin, avem menționați, în primele decenii ale secolului XX, sefarzi care desfășoară varii meserii și activități, acoperind un extins areal al vieții economice: apar mai mulți membri ai comunității care antreprenoriază terenuri, un posibil sefard Nic. H. Simonetti, electrician-șef la Uzina Electrică a orașului în 1914⁷⁵, un locotenent (de jandarmi?) Sicu Sabetay arestat de trupele germane în 1916⁷⁶ și un număr ridicat de comercianți - Athios I. Abram, Arie I. Abram, Arie I. Iacob, Arie Iosif, Marcus Iosif, David de Mayo, Sabetay I. Iacob, Sabetay Jak, Sabetay I. Saul – toți aceștia din urmă primind drept de vot în 1919⁷⁷.

De altfel, familia Sabetay deținea, la începutul anilor '20, proprietăți importante în oraș și în zona portului, unde se ocupa cu comerțul de grâne și intenționa să deschidă, în 1920, o moară. Pentru aceasta ei au cumpărat încă 2,5 ha de teren de la municipalitate, evaluate la suma de 10.052 lei⁷⁸.

⁷⁴ ACSIER, *Dosar VI 158*, f. 41.

⁷⁵ SJMAN, FPOTS, *Dosar 8/1914*, f. 14.

⁷⁶ Idem, *Dosar 12/1917*, f. 16-22.

⁷⁷ Idem, *Dosar 38 bis/1919*, f. 107-108.

⁷⁸ Idem, *Dosar 11/1920*, f. 244.

Familia Sabetay mai deținea în proprietate mori încă din 1914, iar locuința lor, „Casa Sabethay”, găzduiește astăzi Muzeul de Artă al orașului⁷⁹.

Pe teren medical, încă de la jumătatea secolului al XIX-lea apar informații despre sefarzi practicând meserii din domeniu. Din anul 1852 datează un contract încheiat cu Ilias (Elias) David pentru procurarea de lipitori⁸⁰. De asemenea, interesul sporit manifestat de municipalitate față de lucrările medicului aşchenad Iuliu Barasch⁸¹ trebuie să se fi reflectat și în interiorul comunității sefarde. Cu toate acestea, la începutul secolului XX, printre membrii „Asociației Generale a Medicilor din Țară” nu erau înregistrați în județul Dolj decât puțini medici evrei, și aceia aşchenazi⁸². La Turnu Severin în schimb, în 1913, își desfășura activitatea doctorul David Galano, căruia i s-a încredințat de către municipalitate conducerea lazaretului holericilor (epidemia fusese adusă de trupele românești reîntoarse din Bulgaria)⁸³.

VI.c. Instituții de cult și asociații religioase

VI.c.1. Sinagoga

O sinagogă sefardă este semnalată la începutul secolului al XIX-lea, urmele fiind vizibile în subsolul sinagogii interbelice de pe strada Elca, lângă piața omonimă, în fostă mahala a Horezului, fiind clădită de obște la inițiativa și cu sprijinul lui Țevi Eskenasy (Buhor el duru). Lângă sinagogă se afla și clădirea școlii⁸⁴. Această casă de rugăciune a devenit în timp impropriu serviciului divin și încă din 1885 comunitatea a început să ia în considerare reclădirea ei, apelând în acest sens la împrumuturi⁸⁵. Clădirea a fost dărâmată și reconstruită începând cu anul 1887, din îndemnul epitropilor comunității: Haskiel Cohen, Iacob Benvenisti, Elias Sabetay și Isac ben Iosif Beligrădeanu, cu sprijinul finanțier al celui din urmă.

⁷⁹ Cf <http://www.drobetaturnuseverin.net/epoca-contemporana-antebelica>, consultat la data de 05.01.2010.

⁸⁰ SJMAN, FPOTS, Dosar 29/1852, f. 13.

⁸¹ *Ibidem*, f. 10-16 passim.

⁸² ***, *Ebreii din România în secolul XX. 1900-1920: Fast și nefast într-un răstimp istoric...*, II, p. 262, 296.

⁸³ SJMAN, FPOTS, Dosar 18/1913, f. 34.

⁸⁴ ACSIER, Dosar VI 490, f. 12-13.

⁸⁵ *Idem*, Dosar VI 266, f. 27.

În 1889 lucrările nu fuseseră încă finalizate, fiind necesară suma de 42.825 lei pentru definitivarea lor. Banii au fost obținuți prin arendarea veniturilor realizate de comunitate din închirierea celor 7 prăvălii pe care le avea în proprietate – probabil cele existente în fața și în jurul vechii sinagogi, în piața Elca⁸⁶. Acestea au fost „subrogate” pentru perioada 1889-1893 lui Isak B. Iosef, cel de la care a fost împrumutată suma necesară finalizării lăcașului de cult⁸⁷. Se pare că au existat și probleme cu vecinii, motiv pentru care a fost redactat un proces verbal, în prezența reprezentanților Poliției și municipalității, din care aflăm că vechea sinagogă avea două niveluri, iar pe una dintre laturi existau patru geamuri sus și două jos⁸⁸.

În anul 1890, construcția nu fusese încă terminată, dar era deja asigurată împotriva incendiilor pentru suma de 40.000 lei, comunitatea plătind în acest sens 45 de lei pe an între 1890-1894⁸⁹. Existența poliței de asigurare ne îndeamnă să credem că o bună parte a zidăriei fusese deja ridicată. Noua sinagogă avea 100 de ieșuri închiriable pentru femei, care plăteau sume cuprinse între 5-20 lei anual, însă, în 1898-1899 doar 66 de locuri au fost ocupate, fiind plătiți 740 lei. Din chiria ieșurilor pentru bărbați (114 ocupate din 220) s-au obținut în același an 1.160 lei⁹⁰.

Spațiul construcției era destul de restrâns în raport cu necesitățile, astfel că ieșirea de urgență a lăcașului de cult (prevăzută obligatoriu prin lege), câteva ferestre și un balcon au trebuit să fie proiectate și construite pe proprietatea vecină a enoriașilor Isak și Marcus Leon Eskenasy, încheindu-se un contract în acest sens între Epitropie și proprietari. Aceștia din urmă nu au cerut beneficii financiare, deoarece sinagoga era un lăcaș de bun comun, comunitar, dar s-au asigurat că, pe viitor Epitropia, care își avea sediul în incinta sinagogii, nu va putea revendica proprietatea spațiului construit⁹¹. De altfel, probleme cu spațiul au existat și în partea dinspre piața Elca, unde primăria Craiovei revendica proprietatea unei porțiuni din terenul anexelor sinagogii, în acest sens fiind inițiat și un proces⁹².

⁸⁶ *Ibidem*, f. 52.

⁸⁷ *Ibidem*, f. 1.

⁸⁸ *Ibidem*, f. 2.

⁸⁹ *Ibidem*, f. 7.

⁹⁰ Idem, *Dosar VI* 196, f. 110-115.

⁹¹ Idem, *Dosar VI* 268, f. 1-2, 9-10.

⁹² *Ibidem*, f. 3.

Noua sinagogă a adus cu sine și noi reglementări în privința serviciilor de cult și a taxelor aferente. Spre exemplu, în 1893, taxele de căsătorie și serviciile aferente au fost împărțite în 5 categorii, sumele variind între 300 lei pentru categoria I, 200, 100, 50, pentru categoriile II-IV și o sumă minimă stabilită pentru fiecare caz în parte la categoria a V-a. Pentru această sumă, pe lângă serviciul propriu-zis, cei prezenți beneficiau de iluminatul templului în diferite grade (total, parțial, doar candelabru mare etc.) și încălzirea templului iarna (cu sau fără drept de Mitzvot în sămbăta următoare). Cununia se putea serba și în afara templului, taxele însă rămânând aceleași⁹³.

Un timp s-au ținut și unele întruniri publice de interes laic în localul sinagogii, dar această practică a fost oprită printr-o hotărâre a Epitropiei datată în 16 aprilie 1900⁹⁴.

Clădirea și anexele erau alcătuite, conform unui inventar din 1894, din: clădirea principală cu 2 galerii, 2 azarale, 3 comodități, 1 antreu cu scară pentru galerie, 3 odăi (în fosta școală), 2 odăi sub sinagogă și o mansardă deasupra prăvăliilor. Mobilierul templului consta, printre altele din: 12 bănci cu 8 ieșuri, 35 bănci cu 4 ieșuri, 8 bănci vechi, 2 ieșuri de plisă la altar, 10 ieșuri mari la altar, 1 tiva, 1 candelă de argint la altar, 2 sobe, 2 măsuțe, 3 policandre mari cu lanțuri (1 cu 54, 2 cu 36 lumânări), 12 policandre mici de 6 lumânări, 4 stâlpi de bronz cu candelabre de 5 lumânări. Alături de acest mobilier major, aflat în galeria principală, inventarul mai cuprinde obiecte cultice și mobilier din galeria secundă, unde se aflau locurile de categoria a II-a și a III-a. Inventarul era completat cu numele bărbăților care ocupau locuri în aceste galerii, în total 173 persoane⁹⁵.

În 1913, Samuil Beligrădeanu ia decizia de a alătura sinagogii o serie de clădiri cu menire comercială și o aripă pentru cancelaria comunității și locuința rabinului. Era un pas înainte într-un proces de centralizare instituțional-comunitară pe plan local. Sinagoga beneficia și de serviciile unui cor de băieți și fete, organizat în 1922 sub îngrijirea lui May de Mayo, condus de organistul Marchezani și incluzând și un Tânăr cantor, Rafael Leon, recomandat de A. Ivela⁹⁶. Inițiativa de a înființa un cor apăruse și la

⁹³ *Ibidem*, f. 33.

⁹⁴ *Idem, Dosar VI* 458, f. 31.

⁹⁵ *Ibidem*, f. 36-39.

⁹⁶ *Idem, Dosar VI* 490, f. 12-13.

1900, venind din partea Epitropiei, dar se pare că nu a avut succes⁹⁷. Începând cu 1924 s-a renunțat la practica vânzării mizvot-urilor prin strigare de la altar și s-a trecut la distribuirea lor gratuită, exceptând Aftaraua, care se licita pentru cei aflați în lunile de doliu⁹⁸.

În anii '30 au fost realizate lucrări de modernizare a lăcașului de cult: canalizare, repararea instalației electrice. Prin grija Primăriei Craiovei s-a acordat comunității o reducere consistentă la plata energiei electrice consumate în Sinagogă⁹⁹. O parte a sumelor au provenit din donații particulare, demn de amintit fiind actul de evergetism al Rozei J. Beligrădeanu, care a donat pentru repararea sinagogii suma de 200.000 lei¹⁰⁰.

Anii războiului au adus cu ei o lungă serie de neajunsuri, obligând, printre altele, și la renunțarea la unele forme de manifestare a cultului. În martie 1940, ca măsură de economie comunitară, s-a decis renunțarea la serviciile corului, care funcționa de două decenii. S-a renunțat și la slujbele zilnice în Templul mare, pentru a se face economii la curent electric și încălzire, rămânând deschis doar Templul mic. Sinagoga mare a fost utilizată în continuare numai vinerea seara, sămbătă și de sărbători. Chiar rabinul dr. David Galano a fost îndepărtat pentru un timp de la practica cultului, deoarece nu poseda cetățenie română. Această din urmă chestiune a fost însă rezolvată relativ repede¹⁰¹.

VI.c.2. Rabinatul

Dintre rabinii sefarzi ai Craiovei pot fi enumerați: Avram Faion, Isac Menașe, Isac Saltiel, Zehry Iacob Alevy, David Gabai, Reuben Israel, Daniel Eskenasy, Samuel Zonana, Jehuda Sabetay Levy. În secolul al XIX-lea, era angajat pentru servicii religioase și un al doilea oficiant, Hasan Şeni (Mezamer), însă din motive financiare s-a renunțat la acesta¹⁰². Patrimoniul religios era administrat, alături de rabin, de o serie de curatori aleși dintre persoanele de vază ale comunității. Există și funcția de curator de onoare.

⁹⁷ Idem, *Dosar VI* 458, f. 41.

⁹⁸ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1932, p. 11-12.

⁹⁹ *Ibidem*, 1946, p. 58; 63.

¹⁰⁰ ACSIER, *Dosar VI* 38, f. 20.

¹⁰¹ Idem, *Dosar VI* 28, p. 64-66.

¹⁰² Idem, *Dosar VI* 490, f. 12-13.

Tot în rândul personalului auxiliar al sinagogii se numărau și „samașii”, un fel de executori ai deciziilor curatorilor¹⁰³. I.M. Spielman a fost rabin al comunității sefarde până în 1849, când se mută la București¹⁰⁴.

Cea mai proeminentă figură rabinică din Craiova antebelică a fost Reuben Eliyahu Yisrael (1856-1932). Originar din Rhodos, se pare că a avut o perioadă de rabinat în Bulgaria, înainte de a se stabili în Oltenia. Aici și-a desfășurat cea mai mare parte din activitatea rabinică, întrerupt uneori de impedimente de sănătate. În anul 1899 spre exemplu, comunitatea i-a oferit un concediu de o lună și un ajutor de 100 lei „pentru căutarea sănătății sale”¹⁰⁵. Spre sfârșitul vieții, s-a reîntors în insula natală, fiind Mare Rabin al Rhodos-ului între 1922-1932. Conform biografilor săi, experiența cultică de la Craiova l-a determinat pe Rabbi Yisrael să inițieze un ambițios proiect de traducere, pornind de la constatarea că mulți dintre sefarzi nu mai înțelegeau întregul serviciu divin, desfășurat în ebraică¹⁰⁶.

Pentru a crea o legătură mai strânsă între credincioși și textul cultic, Rabbi Yisrael a tradus în ladino imnurile sacre de Rosh ha-Shana și Yom Kippur, publicându-le în 1910 într-un mic volum apărut în tipografia „Samitca”. Lucrarea a marcat o importantă cotitură culturală, fiind republicată în 1922 la Izmir și întrând în atenția exegetilor literaturii ladino. Edițiile sale au circulat inițial în Peninsula Balcanică, apoi în întreaga lume, fiind republicată cu o amplă analiză în 1989, la Cincinnati. Iată cum, actul de cultură al acestui rabin, menit unei finalități practice și educative, a adus comunitatea sefardă din Craiova în atenția istoricilor literaturii religioase din întreaga lume¹⁰⁷.

Un eveniment important pentru comunitatea israelito-spaniolă din Craiova l-a reprezentat vizita marelui rabin Sabetay Djaen, șeful cultului sefard din România, în 13 mai 1932. Fastul și bucuria au fost cu atât mai mari, cu cât evenimentul era unic în istoria comunității¹⁰⁸. Ulterior, aceste vizite rabinice au continuat anual până la declanșarea războiului.

¹⁰³ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1932, p. 10-11

¹⁰⁴ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, p. 742.

¹⁰⁵ ACSIER, Dosar VI 458, f. 13.

¹⁰⁶ Zimbler, *Rabbi Reuven Eliyahu Yisrael...*, în loc. cit., p. 51-52.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 53-57.

¹⁰⁸ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1932, p. 12.

Dintre rabinii interbelici, posedăm informații despre Jehuda Sabetay Levy, autor al unei lucrări de literatură devoțională (mentionată mai jos la subcapitolul privind activitatea culturală), figură importantă în perioada interbelică, dar care a intrat în conflict cu comunitatea, luându-se decizia înlăturării sale în 1938. El a introdus două practici în timpul desfășurării slujbelor religioase:

- La toate serviciile, la recitarea versului „Semn Israel Adonai Ahed” enoriașii să se ridice în picioare;
- La slujba de „Avoit”, vineri seara, în timp ce corul cântă și sulul de Sefer este împodobit pentru a doua zi, porțile Altarului să rămână deschise¹⁰⁹.

Data intrării sale în serviciu pare să fi fost 1928, aşa cum rezultă dintr-un contract încheiat în acest an între el și comunitate, din care aflăm că pe durata a trei ani urma să fie remunerat cu 7.000 lei lunar, locuință, plata cheltuielilor (lemn de foc și curent electric). De asemenea, comunitatea îi acorda un împrumut de 18.000 lei, returnabili din salariu, pentru acomodarea familiei sale, formată din 6 persoane¹¹⁰. Contractul era atât de scurt și din cauza faptului că J.S. Levy nu avea cetățenie română, fapt ce i-a atras în 1931 chiar o sanctiune a Siguranței, deoarece nu-și anunțase prelungirea șederii în țară peste termenul inițial¹¹¹. A rămas totuși în România până în 1938, în aceeași funcție, fiind urmat de hazanul Iacob Eskenasy, fost oficiant al comunității sefarde din Ploiești, a cărui impulsivitate l-a adus, de asemenea, în conflict cu conducerea comunitară, determinându-i concedierea în 1939¹¹².

Nu cunoaștem detalii în privința motivelor acestor conflicte, căci singura sursă este monografia lui L.M. Eskenasy, reprezentant al Consiliului Epitropal. În mod cert, însă, curătorii sinagogii și ceilalți oficiali își aveau partea lor de vină, deoarece din aceeași sursă aflăm că îndepărarea succesivă a doi rabinii a stârnit un curent protestatar în rândul enoriașilor. Pentru a liniști spiritele, a fost nevoie de intervenția liderilor sefarzi de la

¹⁰⁹ ACSIER, *Dosar VI 490*, f. 12-13.

¹¹⁰ Idem, *Dosar VI 38*, f. 144.

¹¹¹ Idem, *Dosar VI 248*, f. 198.

¹¹² Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1946, p. 68-69.

București, care au decis numire în post a lui Isac Cohen. Originar din Palestina și în vîrstă de doar 30 de ani, cu studii seminariale la Ierusalim, Tânărul rabin a fost foarte bine primit, însă din nefericire, fiind supus britanic, a fost nevoit să părăsească România în toamna anului 1940¹¹³.

Evoluția instituției rabinatului sefard la Craiova după această dată este incertă. Știm doar că în 1946 postul era încă neocupat, rugăciunile fiind efectuate de intendentul comunitar David Levy, ajutat de Isac Solomon Calef. Mai mult, vizitațiunile pastorale ale rabinului-șef Sabotay Djaen au încetat și ele, începând cu anul 1941. Nu am găsit informații scrise despre evenimentele ulterioare anului 1948, singura sursă în acest sens fiind, probabil, memoria comunității locale.

Ca observație de ansamblu în privința rabinilor comunității sefarde craiovene, putem observa că, în ultimul secol, au predominat rabinii veniți din zona Mediteranei, cei autohtoni fiind prezenți rar și având o calificare inferioară (doar hazan). Această constatare este posibil să indice și o restrângere a bazei umane locale de selecție și pregătire a personalului superior de cult, efect al scăderii demografice, al lipsei de atractivitate financiară pe care acest fenomen o implica și al îngreunării relațiilor cu centrele de educație sefarde din fostul Imperiu Otoman.

VI.c.3. Asociațiile religioase, de caritate și cimitirul

Societatea „Hevra Kedoşa Şel Rohița” a fost înființată la Craiova în 1790, păstrându-și caracterul de confrerie sub jurământ până la sfârșitul secolului al XIX-lea, ulterior devenind persoană juridică. Membrii plăteau la înscriere 10 dramuri de argint, alături de alte taxe fixe devotționale și de donațiile pe care le făceau. În 1910, Consiliul Epitropilor a decis, în consonanță cu conducerea Hevrei Kadişa, să interzică depunerea de coroane de flori pe carele mortuare, banii destinați acestei forme devotționale urmând să fie vărsăți într-un cont din care se plătea zestrea fetelor sărace și erau ajutați elevii meritoși¹¹⁴.

Am considerat că merită amintită această decizie, deoarece ea demonstrează pragmatismul și capacitatea de adaptabilitate a comunității. O

¹¹³ *Ibidem*, p. 69-70.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 17.

tentativă anterioară în acest sens, venind dinspre Epitropie, este înregistrată de documente în ianuarie 1900¹¹⁵. Reluarea ei indică nereușita impunerii, probabil, și deoarece ținea de un obicei cultic și venea dinspre o autoritate laică. Este posibil ca intervenția Hevrei Kadișa să fi avut mai mult succes, căci obiceiul s-a păstrat până în perioada interbelică și demonstrează înțelegerea dovedită de enoriași și modernitatea perspectivei lor. Un regulament al societății datând din 1901 poate fi consultat în colecțiile de documente privitoare la istoria evreilor din România¹¹⁶.

Cimitirul comunității sefarde se afla dincolo de bariera Bucovățului, în apropierea Luncei, pe un teren donat la sfârșitul secolului al XVIII-lea de boierul creștin Lăceanu, socrul lui Alecu Aman. Acest boier locuia împreună cu soția sa vis-a-vis de „Hanul orbului”, o casă mare în care trăiau vreo douăzeci de familii sefarde. Boierului îi plăcea să asculte cântecele religioase intonate vinerea seara de către vecinii săi, iar atunci când un copil evreu a murit, impresionați de tristețea ce se abătuse asupra locului și de faptul că nu exista un cimitir evreiesc în oraș, soții Lăceanu au făcut un act de danie prin care cedau comunității spaniole respectivul teren¹¹⁷.

În timp, evreii de ambele rituri au fost îngropați acolo, iar în 1885, terenul făcea parte din mai amplul cimitir Dorobanți, fiind supravegheat de municipalitate¹¹⁸. În 1902, suprafața de înhumăție a fost sporită cu 7,5 ari¹¹⁹. În perioada interbelică necropola a fost cadastrată sub supravegherea lui David Francez, președintele Hevra Kadișei. Un alt cimitir sefard era pregătit în perioada interbelică lângă cimitirul vechi, fiind plantat și îngrădit cu zid, însă până în 1930 nu fusese deschis¹²⁰. În 1938-1939 a fost împrejmuit cu gard de beton și vechiul cimitir, dar acesta a fost afectat în anul următor de inundații și cutremur¹²¹.

¹¹⁵ ACSIER, *Dosar VI 458*, f. 24.

¹¹⁶ ***, *Evreii din România în secolul XX. 1900-1920: Fast și nefast într-un răstimp istoric...*, I, p. 229-230.

¹¹⁷ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1932, p. 18.

¹¹⁸ ACSIER, *Dosar VI 266*, f. 20.

¹¹⁹ Firescu, *The Sephards in Craiova...*, în loc. cit., p. 43 dă suprafața de 7,5 „acres”, însă este vorba probabil de o eroare de traducere (ari ≠ acres) căci 7,5 acri ar însemna aprox. 3 ha, o suprafață imensă pentru cimitirul unei comunități de maxim 2.000 persoane.

¹²⁰ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1932, p. 18.

¹²¹ *Ibidem*, 1946, p. 92-93.

La Drobeta-Turnu Severin funcționa, de asemenea, un cimitir israelit, pe terenul municipalității. În 1915 acest loc sacru nu era complet ocupat, căci un spațiu de 100 m² fusese închiriat de sefardul David I. Mayer, contra sumei de 10 lei, probabil pentru coasă¹²². Spațiul era delimitat între aşchenazi și sefarzi, căci unele documente din timpul Primului Război Mondial vorbesc despre soldați căzuți în luptele din jurul Severinului și îngropați temporar în „cimitirul israelit-german”, respectiv „cimitirul israelit-spaniol”, deși nu erau evrei¹²³. În acest cimitir au avut loc lupte între armata română și cea germană în noiembrie 1916¹²⁴. Datorită efectuării acestor înhumări, în anul 1917 primăria Drobetai a realizat o serie de lucrări de înfrumusețare a cimitirelor, însă doar în sectoarele unde erau îngropați soldați¹²⁵.

Cele două societăți sacre, sefardă și aşchenadă, au luat și inițiativa construirii în cimitir a unei capele de uz comun, pentru spălarea și pregătirea decedaților, pe ai cărei pereți erau pictate tablourile principalilor donatori, printre care sefarzii: Isac Abr. Benvenisti, Isac ben Iosef Beligrădeanu, Lazăr Fermo, Avram Semo, Elias Sabetay, Iacob Benvenisti, Abram Beligrădeanu, Filip Lazăr, Iosef Samitca. De asemenea, Hevra Kadişa sefardă achiziționase în perioada interbelică un car mortuar modern și îi aduna pe membrii săi la o agapă anuală, moment de pomenire a tuturor membrilor trecuți în neființă¹²⁶. Societatea a cunoscut în anii '30 o serie de modificări de statut menite să ajusteze inadvertențe și anacronisme, fiind în fapt subordonată Consiliului Epitropilor pentru o mai bună supraveghere și administrare¹²⁷.

Pe lângă Hevra Kadişa asistența socială a comunității israelite spaniole din Craiova a fost asigurată de o serie de alte asociații. În secolul al XIX-lea funcționa „Cujeta”, patronată de către Veneziana Demajo, ulterior de Rosa Jeroham Semo, Rosa Isac Ben Iosef Beligrădeanu și Sarah Mordehai Eskenasy. Activitatea sa a încetat în timpul Primului Război Mondial. O altă societate, „Bikur-Holim”, punea la dispoziția celor nevoiași medica-

¹²² SJMAN, FPOTS, Dosar 1/1915, f. 228.

¹²³ Idem, Dosar 23/1919, f. 329.

¹²⁴ Idem, Dosar 12/1917, f. 16-22.

¹²⁵ Idem, Dosar 5/1917, f. 13.

¹²⁶ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1932, p. 18.

¹²⁷ Ibidem, 1946, p. 57.

mente și asistență sanitară. Epitropia comunității participa la susținerea azilului de bătrâni din strada Libertății și a altor asociații de caritate evreiești, printre cele mai implicate persoane numărându-se Malkita Penchas, o proeminentă doamnă sefardă. Alte evreice-spaniole implicate la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX în activitatea de caritate a comunității din Craiova au fost: Lisette Foreanu, Erny Eskenasy, Eva I. Benvenisti, Viza Hodor¹²⁸.

Din 1878 funcționa societatea „Ezra Bezareth” destinată ajutării văduvelor, orfanilor și bolnavilor. Se încerca, prin donații de bani, lemne, cărți și haine, sprijinirea tuturor categoriilor de nevoiași. Aceeași societate acorda și burse elevilor și studenților spre finalizarea studiilor¹²⁹. Moscu Ascher înființează în 1877 la Craiova un comitet local al Alliance Israélite Universelle, care era și o sucursală a Ezra Betzareth¹³⁰, doavadă a faptului că la această dată sefarzii din Craiova erau racordați sistemului internațional de organizații evreiești și un exemplu de contopire a asistenței sociale intracomunitare și a relațiilor cu comunitatea iudaică internațională.

În 1900, asociația, între timp dispărută, și-a reluat activitatea, având aceleași obiective caritabile¹³¹. La intrarea în rândurile ei, membrii rosteau următorul jurământ, menit să îi întărească în activitatea lor: „*Pe onoarea și conștiința mea jur, înaintea lui D-zeu și a adunării generale, că mă voi supune fără nici o rezervă la toate obligațiunile și îndatoririle ce-mi sunt impuse prin statutul și regulamentul societății. Așa să-mi ajute D-zeu!*”¹³². Textul acestui jurământ, care era tipărit pe spatele formularului de înscriere și, cel mai probabil, rostit cu ocazia depunerii acestui act, lasă să se întrevadă, prin formularea și limba utilizată, gradul ridicat de integrare a comunității iudeo-spaniole din Craiova în societatea românească. Faptul că este redactat în limba română, într-o formulare simplă și ușor inteligibilă, că noul membru jura în fața lui Dumnezeu, dar își punea în balanță onoarea – un atribut pe jumătate spiritual, pe jumătate mundan – ne poate îndemna să apreciem că

¹²⁸ Firescu, *The Sephards in Craiova...*, în loc. cit., p. 43.

¹²⁹ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1932, p. 19.

¹³⁰ Rotman, *Școala israelito-română (1851-1914)...*, p. 161.

¹³¹ ***, *Evreii din România în secolul XX. 1900-1920: Fast și nefast într-un răstimp istoric...*, I, p. 428-430.

¹³² ACSIER, *Dosar VI 470*, filă nenumerată, intrarea 53, din 1 decembrie 1908, verso.

la începutul secolului XX, cel puțin din acest punct de vedere, „luminile” Haskalei erau prezente în obștea sefardă din Craiova.

În anul 1908, casierul societății era David I. Eskenasy, iar veniturile lunare se cifrau în jurul sumei de 140 lei. Cheltuielile cu medicamente într-o lună de iarnă (ianuarie) se ridicau la cifra de 80 lei¹³³. În luna aprilie a aceluiași an, asociația Ezra Betzaroth s-a ocupat de ridicarea a trei monumente pe mormintele unor foști membri, în valoare totală de 210 lei. Deoarece prin statut valoarea maximă a unui monument era de 60 lei, restul cheltuielilor (30 lei) au fost acoperite de familiile decedaților¹³⁴.

Nu au lipsit nici colaborările cu asociații românești, un exemplu în acest sens fiind „Societatea veteranilor grade inferioare din Oltenia – Smârdan 1877-1878”, al cărei casier era sefardul Avram Semo, probabil acesta fiind și unul dintre inițiatorii legăturilor¹³⁵.

Pe perioada Primului Război Mondial societatea și-a încetat din nou activitatea, fiind reînființată în 1920¹³⁶.

Între 1899-1901, Epitropia comunității spaniole a sprijinit inițiativa evreilor de rit occidental de a înființa o cantină școlară la care luau masa zilnic 70-80 de copii din familiile israelite sărace¹³⁷. În favoarea celor nevoiași erau organizate și baluri filantropice, uneori baluri mascate și costumate¹³⁸. Printre alte activități filantropice se număra și sprijinirea fetelor sărace prin oferirea unei dote pentru măritiș sau adunarea de lemne pentru săraci¹³⁹. Tot în această perioadă s-au distribuit gratuit medicamente către enoriașii nevoiași. Sistemul era foarte simplu: cererea se făcea verbal, iar cel bolnav, dacă era cunoscut ca făcând parte din comunitate, primea un carnet cu 25 de „blanchete”, în funcție de care medicul Epitropiei îi scria rețetele. Blanchetele trebuiau vizate anual. De asemenea, medicul epitropiei avea obligația să viziteze enoriașii bolnavi, dar aceștia, la rândul lor, nu trebuiau să apeleze la alt medic. Printre medicamentele prescrise nu se puteau

¹³³ *Ibidem*, f. 1-4 (nenumerotat în registrul).

¹³⁴ *Ibidem*, filă nenumerotată, intrarea 22, din 20 mai 1908.

¹³⁵ *Ibidem*, filă nenumerotată, intrarea 20 august 1908.

¹³⁶ *Idem, Dosar VI 158*, f. 246.

¹³⁷ Andrei, Braun, Zimbler, *Institutul de Editură și Arte grafice „Samitca” din Craiova...*, p. 55.

¹³⁸ ACSIER, *Dosar VI 268*, f. 134.

¹³⁹ *Idem, Dosar VI 458*, f. 15, 16.

numără medicamente de lux sau produse importate. Pe lângă medicul Epitropiei, un rol important în acest sistem îi revenea și farmacistului epitropiei¹⁴⁰. Se poate observa cum sistemul medico-sanitar al comunității era, astfel, foarte bine reglat, încercând să acopere nevoile bolnavilor, dar condiționând ajutorul de rămânerea lor în cadrele comunitare.

În perioada crizei interbelice, și imediat după aceea persoanele nevoiașe din comunitate au beneficiat de asistență medicală, haine, alimente și mazoth prin grija Consiliului epitropilor. S-au făcut, de asemenea, donații pentru coreligionarii din alte regiuni ale țării. Au fost sprijiniți prin burse școlare merituoși și Societatea Studenților Evrei din București, o parte din bani fiind destinați procurării de cadavre în vederea disecției pentru studenții mediciniști¹⁴¹.

Evreii spanioli din Craiova s-au implicat și în susținerea societății „Caritatea” din localitate, a cărei președintă era Malquitta (Malkita) I. Penchas. Această societate fusese înființată în anul 1897 și, după doar un an de funcționare, avea un bilanț finanțiar pozitiv de 2.898 lei, dintre care 2.500 depuși în bancă și 398 în casă. Alți 1.233 lei fuseseră cheltuiți pentru opere de caritate: ajutoare bănești, lemne de foc, ajutoare în haine, ajutoare în bani cu obligația de restituire fără dobândă.

Merită menționat și faptul că pe lista contribuitorilor la veniturile societății „Caritatea” se numărau atât sefarzi, cât și aşchenazi, cea mai mare donație aparținându-i d-nei Kathi Schargel (aşchenadă, după nume)¹⁴². Activitatea societății a continuat neîntrerupt, iar în timpul Primului Război Mondial au fost ajutați, în măsura posibilităților, refugiații din Basarabia și Bucovina, familiile celor concentrați pe front, Crucea Roșie, fiind sprijinit astfel efortul de diminuare a efectelor dureroase ale conflagrației¹⁴³.

Mai cunoaștem faptul că la sfârșitul secolului al XIX-lea funcționa o societate intitulată „Progresul” a tinerilor israeliți de rit spaniol, al cărei scop era ajutorarea elevilor lipsiți de mijloace. În grija societății intrau și

¹⁴⁰ ***, *Evreii din România în secolul XX. 1900-1920: Fast și nefast într-un răstimp istoric...*, I, p. 222-223.

¹⁴¹ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1946, p. 55-56.

¹⁴² ACSIER, *Dosar VI 196*, f. 86-87.

¹⁴³ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1946, p. 56, 63.

unii orfani, precum a fost cazul lui Moise A. Cohen, luat spre îngrijire în ianuarie 1900¹⁴⁴.

Au existat, bineînțeles, și cazuri de filantropie și evergetism făcute în nume personal. Spre exemplu, în 1919, Stella Dr. Cohen-Mitrani anunță epitropia că intenționează să doneze 3.000 lei ce se vor constitui în fondul „Dr. Cohen-Mitrani”. Banii urmau să fie folosiți pentru cumpărarea de obligațiuni ale statului, din ale căror dividende să se servească anual un midraș în memoria soțului, împărțindu-se cu această ocazie și cel puțin 30 de lei sărmanilor¹⁴⁵.

VI.d. Aspecte culturale și sociale

VI.d.1. Școala și educația

La începutul secolului al XIX-lea, ființau la Craiova școli evreiești tradiționale sefarde și aşchenade. Școala sefardă se afla lângă sinagogă, în mahalaua Horezului, avându-l inițial ca director pe Jentov Semo și profesoari Iosef Levy (Haham vieju) și Avram Mayo (Haham mansevu)¹⁴⁶. Există, de asemenea, și o grădiniță frecventată de copiii ambelor rituri, la care predau Benjumen și Avram Papier. Ulterior, comunitatea a închiriat un nou local de școală, iar profesor a fost numit Zehri Alevy, printre materiile care se predau acum numărându-se și limba română. O nouă strămutare a dus școala pe proprietatea Moscu Beligrădeanu, important membru al comunității sefarde. Director era în acea perioadă Karl Litarcek, iar profesor de ebraică Mercadu Gaon. Lipsa unui imobil propriu a dus la necesitatea unei alte mutări a sediului școlii, pe locul palatului interbelic Mihail. Director rămăsese același K. Litarcek, iar profesor de ebraică Avram Alcalay¹⁴⁷.

Școlile sefardă și aşchenadă au funcționat, în secolul al XIX-lea, în mare parte separat. Știm acest lucru cu siguranță pentru anii 1875-1878 și 1883-1887¹⁴⁸. În cele din urmă, comunitatea sefardă a achiziționat o clădire pentru școală pe strada Madona Dudu, unde a funcționat o instituție mixtă,

¹⁴⁴ ACSIER, *Dosar VI 458*, f. 23.

¹⁴⁵ Idem, *Dosar VI 158*, f. 117.

¹⁴⁶ Idem, *Dosar VI 490*, f. 13.

¹⁴⁷ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1932, p. 6, 13.

¹⁴⁸ Stăureanu, *Istoricul școlii israelito-române „Lumina” din Craiova 1863-1923...*, p. 16-20.

deschisă ambelor rituri și susținută de ambele comunități¹⁴⁹. Inițiativa, conform lucrării lui M. Stăureanu, pare să fi aparținut sefarzilor, prin Elias Sabetay și I. Benvenisti¹⁵⁰. Școala israelito-română din Craiova a fost condusă de Max Hauser, absolvent al gimnaziului din Brunn (Moravia)¹⁵¹, Emanuel Gross, Iancu Iacob, Max Retter și M. Stăureanu. În comitetul școlar sefarzii erau reprezentați prin: Elias Sabetay, Iacob Benvenisti, Lazăr Benvenisti, Leon H. Tuvy, Naftali R. Penchas și Israel Eskenasy. Inițial spezele erau suportate proporțional cu numărul elevilor, dar, în 1895, s-a decis ca sefarzii să acopere 40% din cheltuieli¹⁵².

Acest 40% reprezenta, însă, destul de mult, deoarece în acel moment, conform unei convenții inter-comunitare, școala era susținută de 3 comunități: cea sefardă, o comunitate „Israelită Română” și comunitatea „Israelită Beth El”. Alcătuirea comitetului școlar (3 sefarzi, 3 israelito-români și 1 membru al Beth El)¹⁵³ ne îndeamnă să presupunem că și repartiția spezelor era proporțională: 40% + 40% + 20%.

Trebuie menționat că, la sfârșitul secolului al XIX-lea, conform bilanțurilor din arhivă, cheltuielile pentru susținerea școlii se ridicau la suma anuală de aproximativ 25.000 lei, dintre care aproape 18.000 erau reprezentați de salarii, 3.000 chiria localului, restul fiind cheltuieli de întreținere. De cealaltă parte, veniturile provineau în cea mai mare parte din taxele de gabelă (14.000 lei), economii din anul precedent (4.200 lei) și diverse baluri (2.000 lei). Anglo Jewish Committee oferea o subvenție anuală de 500 lei¹⁵⁴.

Sumele pentru susținerea școlii provineau, conform acordului între cele două comunități evreiești, din: gabelă, taxele de înscriere a elevilor, venituri din serbări¹⁵⁵, baluri etc., donații, beneficiul din fabricarea azimelor. La începutul secolului XX, administrația școlii era încredințată unui comitet format din 10 membri (5 pentru fiecare rit), din rândul căror se

¹⁴⁹ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1932, p. 13-14.

¹⁵⁰ Stăureanu, *Istoricul școlii israelito-române „Lumina” din Craiova 1863-1923...*, p. 21.

¹⁵¹ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, p. 191.

¹⁵² Stăureanu, *Istoricul școlii israelito-române „Lumina” din Craiova 1863-1923...*, p. 22; 24.

¹⁵³ ACSIER, Dosar VI 268, f. 79-80.

¹⁵⁴ Idem, Dosar VI 196, f. 103-104.

¹⁵⁵ Idem, Dosar VI 268, f. 7.

alegeau: 1 președinte, 2 vice-președinți și 1 casier. În comitetul școlar nu puteau fi numiți membri ai epitropiilor comunitare¹⁵⁶.

În anul 1899 se duceau tratative cu I. Dimitrescu, proprietarul clădirii, pentru o eventuală achiziție a sa și, în paralel, cu Primăria Craiovei, pentru o scutire de impozit, dat fiind caracterul educațional și non-profit al stabilitamentului¹⁵⁷.

Legislația școlară a generat o serie de dificultăți, care, împreună cu problemele financiare, au pus sub semnul întrebării însăși existența școlii. De remarcat faptul că sefarzii dețineau încă o puternică influență în instituție, ei decizând invitarea lui M. Stăureanu, în 1896, în Comitetul Școlar. Însă principala problemă a comunității spaniole a reprezentat-o finanțarea acestei instituții, ajungându-se la situația în care, în septembrie 1898, Iacob. I. Benvenisti, M. Stăureanu și M. Beligrădeanu, alături de alții reprezentanți sefarzi în comitetul școlar, să amenințe cu demisia în bloc, deoarece epitropii de rit occidental refuzau să le ofere mijloacele bănești cerute pentru cheltuielile comune. În acel an, deficitul școlii ajunsese la 4.000 de lei, dintre care 2.000 se aștepta să fie acoperiți prin contribuțiile unor asociații evreiești din străinătate, iar pentru ceilalți urma să aibă loc o negociere a epitropilor celor două comunități¹⁵⁸.

De asemenea, cheltuielile au continuat să facă obiectul unor înțelegeri periodice între cele două comunități, încheiate, de obicei, pe trei ani. Problemele financiare ale comunității sefarde se repercuzează, însă, și asupra contribuției școlare, în anii 1907-1909 „spaniolii” neplătindu-și cota de cheltuieli¹⁵⁹. Trebuie menționat și faptul că sefarzii mai susțineau separat și o școală proprie de băieți Talmud-Tora, fondată încă din 1730, reorganizată modern în 1862 și cu un local nou construit în 1894. La 1900 în această școală învățau gratuit 140 de băieți.

Alături de aspectele financiare, în primii ani ai secolului XX antisemitismul a reprezentat, la nivel local, o reală problemă. În decembrie 1906 sunt menționate chiar incidente violente în localul școlii evreiești,

¹⁵⁶ ***, *Evreii din România în secolul XX. 1900-1920: Fast și nefast într-un răstimp istoric...*, I, p. 313-314.

¹⁵⁷ ACSIER, Dosar VI 458, f. 10, 23.

¹⁵⁸ Idem, Dosar VI 196, f. 117-118.

¹⁵⁹ Stăureanu, *Istoricul școlii israelito-române „Lumina” din Craiova 1863-1923...*, p. 27-35.

cauzate de grupuri de elevi antisemiti de la liceul „Carol I”, care „au avut griju să viziteze localul școalei Comunităților israelite spărgând 14 geamuri mari și introducându-se cu forță în clase, căutând să maltrateze pe elevi și institutori”¹⁶⁰. De asemenea, ca urmare a aplicării legii școlare din anul 1893, mulți elevi evrei, de ambele confesiuni, nu au mai fost primiți în liceele de stat, astfel că școala comunitară a fost nevoită să inițieze în 1899/1900 un curs comercial liceal. Criza economică în care se afla țara a afectat, însă, și populația evreiască astfel că, într-un raport adresat către Anglo Jewish Committee, președintele comitetului școlar, Iacob I. Benvenisti, arăta că este foarte puțin probabilă susținerea cursului comercial și în următorul an școlar¹⁶¹.

Începând cu anul școlar 1907-1908, pe fondul incapacității financiare a comunității spaniole, aşchenazii preiau conducerea instituției, dar tot prin M. Stăureanu. Acesta inițiază, pe lângă programa și activitățile școlare obișnuite, o serie de meditații pentru elevii săraci și slabii la învățătură, dar și baie gratuită pentru toți elevii școlii la Băile Comunale din Craiova, unde antreprenor era coreligionarul G. Friedlander. De asemenea, înființează un fond pentru cumpărarea de îmbrăcăminte și încălțăminte elevilor cu posibilități materiale reduse și instituie un registru de date de naștere, pentru a se cunoaște vârsta exactă a tuturor copiilor care frecventau instituția. De toate acestea beneficiau elevii sefarzi și aşchenazi, fără deosebire¹⁶².

Școala a funcționat și în perioada războiului, iar în anii 1920 s-a ridicat problema construirii unui nou local, dar aşchenazii au cerut sefarzilor o participare de 50% (aproximativ 1,7 milioane lei) în condițiile în care din 120 de elevi erau doar 25 de sefarzi. S-a ajuns la un compromis, aşchenazii ridicând singuri clădirea, iar elevii sefarzi fiind acceptați în schimbul unei taxe anuale, plătită de către comunitate pentru cei cu posibilități materiale reduse. Pe 7 septembrie 1924 a debutat primul an școlar în noua clădire, pe strada Calomfirescu¹⁶³. Numărul elevilor sefarzi în clasele inferioare era din ce în ce mai redus (22 în 1928, 17 în 1931), unii dintre ei beneficiind de slabe posibilități materiale: „mulți sunt absolut desculți și mizer îmbrăcați”.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 30, 367-368.

¹⁶¹ Ibidem, p. 311-312.

¹⁶² Ibidem, p. 35-37.

¹⁶³ Firescu, *The Sephards in Craiova...*, în loc. cit., p. 42.

Colectele efectuate regulat de comunitate, mai ales la începerea anului școlar, au ajutat să se treacă mai ușor peste aceste impedimente¹⁶⁴.

Tot în perioada interbelică, prin grija rabinului Jehuda S. Levy s-au organizat cursuri de limba ebraică, desfășurate de două ori pe săptămână, pentru creșterea gradului de alfabetizare în rândul conaționalilor¹⁶⁵. Anii grei ai crizei economice s-au repercutat și asupra școlii „Lumina”, părinții elevilor fiind impuși unor taxe pentru susținerea cursurilor. Nu toți reușeau însă să se achite de datorii, epitropia fiind nevoită să ia în acest sens măsuri¹⁶⁶. În cazurile celor mai săraci, însă, s-a recurs la o reducere a taxelor, uneori chiar până la înjumătățire¹⁶⁷. În septembrie 1940, odată cu venirea la putere a regimului legionar, profesorii evrei au fost alungați din școală. În decembrie același an, școala a fost închisă, iar clădirea a fost transformată în „Goebbels Haus” – centru al propagandei naziste. Cursurile au fost mutate în încăperi adiacente sinagogilor și școala secundară a putut astfel funcționa, tolerată de inspectorul D. Dănescu – renumit matematician –, până în 1944, când s-a revenit la situația anterioară. La scurt timp însă, în 1948, noua lege a educației a impus închiderea definitivă a acestui stabiliment cultural de tradiție¹⁶⁸.

În privința învățământului sefard din Drobeta-Turnu Severin, datele identificate sunt foarte sumare. Știm că aici comunitatea israelito-spaniolă susținea o școală primară de băieți (Talmud-Tora). Între 1900-1917 la această școală au predat învățătorii M. Eskenasy (limba ebraică) și C. Baloescu (limba română). Școala funcționa cu un orar de două semestre, având o vacanță de iarnă și una mai lungă, vara, timp de o lună. Cursurile începeau la sfârșitul lunii august. Localul școlii consta din două săli, în care învățau simultan clasele I-II, respectiv III-IV. În 1917 directorul școlii era C. Baloescu¹⁶⁹.

Tot rabinului Jehuda S. Levy i se datorează înființarea la Craiova a Societății Culturale „Mecadeșe Șevii” (cei care sfințesc sămbăta) și organi-

¹⁶⁴ ACSIER, *Dosar VI* 158, f. 16.

¹⁶⁵ Idem, *Dosar VI* 490, f. 13.

¹⁶⁶ Idem, *Dosar VI* 459, f. 208.

¹⁶⁷ Idem, *Dosar VI* 38, f. 14.

¹⁶⁸ Firescu, *The Sephards in Craiova...*, în loc. cit., p. 42.

¹⁶⁹ SJMAN, FPOTS, *Dosar 25/1915*, f. 14.

zarea unui ciclu de conferințe de interes general, la care participau, alături de evrei, și conferențiari creștini. Societatea și-a încetat existența în perioada marii crize¹⁷⁰.

Societatea „Seuda Seliși”, rod al strădaniilor acelaiași rabin, îi aduna pe membri ei în fiecare sămbătă după amiaza la o agapă unde se discutau chestiuni culturale¹⁷¹.

Nu în ultimul rând, tot lui Jehuda S. Levy i se datorează și reînființarea serilor de „Midreș”, de două ori pe an, în seara de Sabbath și în seara de Oșana Raba, pe parcursul cărora cei dornici de discuții pe teme spirituale și culturale se adunau în casa unuia dintre enoriași¹⁷².

O societate evreiască ce întrunea atât sefarzi cât și aşchenazi (vice-președinte era Jack Benvenisti) a fost „Asociația Sportivă și Culturală a Tineretului Evreiesc. Secțiunea Craiova”. Activitățile sale se derulau atât pe teren cultural, cât și sportiv, fiind afiliată după 1938 la „Straja Țării”, iar membrii săi depunând jurământ în acest sens. Asociația avea și o bibliotecă proprie, contribuind cu donații și colecte la diferite activități caritabile. Cu toate acestea, în 3 iulie 1940, a fost declarată desființată¹⁷³.

VI.d.2. Presa și tiparul

Tiparul a fost, de asemenea, o activitate în care s-au implicat sefarzii craioveni. Deși prim-planul în acest domeniu îl deținea celebra tipografie a familiei aşchenade Samitca, a existat înainte de Primul Război Mondial și o tipografie aparținând unei familii sefarde: Tipografia „Frații Benvenisti” (1876), transformată ulterior în Tipografia, Editura și Librăria „David Benvenisti”. Aici și-a făcut ucenicia Simon Benvenisti, cel care a deschis ulterior la București editura „Ancora”¹⁷⁴. Un alt posibil tipograf sefard din Craiova a fost Filip Lazar, care a primit autorizație de liberă practică în 1852¹⁷⁵ și funcționa încă în 1887¹⁷⁶.

¹⁷⁰ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1932, p. 15.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 16.

¹⁷² ACSIER, Dosar VI 490, f. 13.

¹⁷³ *Idem*, Dosar VI 29, f. 95.

¹⁷⁴ Andrei, Braun, Zimbler, *Institutul de Editură și Arte grafice „Samitca” din Craiova...*, p. 49.

¹⁷⁵ ACSIER, Dosar 29, f. 12.

¹⁷⁶ *Ibidem*, f. 27.

Cu toate acestea, în 1910 tipărirea lucrării în limba ladino *Traducsion libera de las poezias ebraicas de Roş Aşana i Kipur, ecia par Reuben Eliau Israel Rabino i hazan de la Comunidad Israelita-Spaniola de Craiova en Romania* (*Traducere liberă a poezilor ebraice pentru Roş Haşana și Yom Kipur de Reuben Eliahu Israel, rabin și cantor al Comunității israelite-spaniole din Craiova, în România*) s-a făcut la Samitca. Cartea a reprezentat un eveniment cultural în epocă, deoarece punea la dispoziția sefarzilor care nu cunoșteau limba ebraică o serie de texte liturgice. Ca urmare, a fost reeditată în 1922 o ediție adăugită, pe coperta căreia se făcea precizarea că autorul era acum rabin al Rhodosului (insula natală, unde a și murit câțiva ani mai târziu). În 1989 a apărut la Cincinnati (Ohio, USA) o ediție de lux a acestei scrimeri, însotită de un amplu studiu științific semnat de Rabbi Isaac Yerushalmi¹⁷⁷.

O altă broșură, apărută în 1913 tot la Samitca, conținea *Predica rostită în limba spaniolă de Rabinul Reuben E. Israel, în ziua 1-a de Roş Haşana 5674* (1913), tradusă în limba română de Lazăr M. Eskenasy. O lucrare asemănătoare va fi publicată în 1934 de rabinul sefard din Craiova, Iehuda Levy: *Traduction libera de siertos textos de nuestra Liturghia Santa, redactata par Iehuda Sabetay Ithac Levi, pastor religios de la comunidad iudeo spaniol de Craiova* – TISRI 5965¹⁷⁸. Aceasta conținea toate rugăciunile ocazionale practice în Templul sefard din Craiova, adaptate literar¹⁷⁹.

Ziare în limba ladino sunt menționate a fi apărut atât la Drobeta-Turnu Severin (editat de rabinul Eliahu Crispin), cât și la Craiova, iar unii istorici leagă tipărirea lor de intenția explicită de a răspândi ideile Haskalei¹⁸⁰. Publicația severineană se numea „Luz[ero] de la Pasiensia” (El Zuzero de la Paciencia) și primul său an de apariție a fost 1885. Nu se cunoaște exact perioada publicării. Harry Kuller oferă ambele variante ale titlului, la pagini diferite, susținând că acest periodic avea răspândire și „dincolo de Dunăre”, înspre sud și vest. Era publicată proză scurtă în foileton, știri din

¹⁷⁷ Andrei, Braun, Zimbler, *Institutul de Editură și Arte grafice „Samitca” din Craiova...*, p. 62-63.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 63.

¹⁷⁹ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1946, p. 67.

¹⁸⁰ Lucian-Zeev Herșcovici, *Între specific și general: mișcarea iluministă (Haskala) și procesul de modernizare în rândul evreilor sefarzi din România*, în „*Studia et Acta Historiae Iudeorum Romaniae*”, VIII, București, 2003, p. 37.

lumea evreiască, informații despre sărbătorile religioase și un text despre rolul evreilor în industria română¹⁸¹.

Știm de asemenea, că, în ambele comunități erau răspândite, la sfârșitul secolului al XIX-lea, abonamentele la „Anuarul pentru Israeliți”. Tot la această revistă era abonat și deputatul craiovean de naționalitate română N.P. Romanescu¹⁸², doavadă a interferențelor culturale româno-evreiești în orașul pe care îl reprezenta în Parlament. Este probabil ca și alte ziare evreiești, mai ales cele apărute la București, să fi avut cititori din Oltenia, astfel explicându-se și numărul redus al periodicelor israelite locale.

Dintre acestea amintim „Lumea Israelită”, care a apărut între 1902-1903 la Craiova-București¹⁸³, iar ulterior până în 1905 doar la București, „cu năzuința de a contribui la dezvoltarea intelectuală a evreilor din România și în special la trezirea conștiinței lor naționale”¹⁸⁴. Alte ziare evreiești din Craiova, menționate în literatura de specialitate fără informații suplimentare, sunt: „Magazinul cultural evreiesc”, „Emigrantul fix”, „Viața - Das leben”, „Progresul”¹⁸⁵. Analizând lista periodicelor evreiești din provincie pe care o oferă Harry Kuller ne vedem nevoiți să constatăm că, în Oltenia, spre deosebire de alte regiuni ale României, presa israelită a lipsit aproape cu desăvârșire timp de mai multe decenii. Este incomparabil mai mare numărul ziarelor apărute la Brăila, Ploiești, Galați, fără a mai vorbi de cele din nordul Moldovei. Explicațiile acestui fenomen pot fi enunțate momentan doar cu titlul de ipoteze.

Nu trebuie uitat că Oltenia a fost permanent regiunea istorică cu cel mai mic număr de naționalități străine, iar evreii în particular erau grupați în câteva centre urbane, ajungând ca după al doilea Război Mondial să mai existe comunități doar la Craiova și Drobeta. Lipsa unui public care să asigure abonamente constante poate fi în acest sens pusă pe seama numărului redus al populației evreiești.

¹⁸¹ Kuller, *Presă evreiască din România...*, p. 99, 108.

¹⁸² Stanciu, *The press as vehicle for self-emancipation...*, în loc. cit., p. 93-94.

¹⁸³ ***, *Evreii din România în secolul XX. 1900-1920: Față și nefast într-un răstimp istoric...*, II, p. 382.

¹⁸⁴ Kuller, *Presă evreiască din România...*, p. 98-99.

¹⁸⁵irescu, *The Sephards in Craiova...*, în loc. cit., p. 44.

O altă posibilă explicație este relativa proximitate a Bucureștilor, dinspre care venea o afuentă de periodice israelite, atât sefarde cât și aşchenade sau pur și simplu non-confesionale. Argumentul acesta este însă destul de slab având în vedere faptul că aceeași proximitate caracteriza și localități precum Ploiești, Brăila sau Galați.

Apoi, poate fi invocat un nivel sporit de integrare a comunităților evreiești din Oltenia în societatea românească și „consumul” presei românești, care concura astfel inițiativele similare israelite. Cele câteva ziare evreiești bucureștene, alături de presa cotidiană românească, este posibil să fi fost suficiente israeliților din Craiova și Drobeta, interesul pentru întreprinderi gazetărești nemaifiind astfel stimulat.

În fine, o ipoteză pe care ne permitem să o avansăm și care rămâne să fie confirmată de alte cercetări, dintr-un alt registru istoriografic, este aceea că dezvoltarea presei israelite poate fi corelată cu nivelul de dezvoltare regional al presei românești. Cu alte cuvinte, trebuie comparată dezvoltarea presei în ansamblu în Oltenia și în Muntenia și, în funcție de rezultat, trebuie examinată posibilitatea ca numărul redus al ziarelor evreiești „oltene” să reflecte și o disproportionalitate generală pe teren gazetăresc între această regiune a țării și altele.

VI.d.3. Asociații și evenimente culturale

Printre alte forme de manifestări culturale pot fi enumerate și comemorările organizate de evreii-spanioli din Craiova: 800 de ani de la moartea marelui teolog și filosof sefard Maimonide (1935), încetarea din viață a sionistului Nahum Socolow. Alături de acestea, concertele corale, uneori cu participarea unor comunități sefarde din țară reprezentau de asemenea evenimente importante pe plan local. Pentru susținerea lor, între 1936-1939, comunitatea a organizat constant o serie de baluri și ceaiuri dansante, care reprezentau în epocă o sursă de finanțare a altor activități culturale¹⁸⁶.

Trebuie amintit, de asemenea, și Cercul tineretului sefard (menționat și de Mihail Sebastian în memoriile sale), întreținut de Sabetay S. Sabetay, Salom Așer Eliezer și Iancu Asnaș, care, pe lângă acțiunile de caritate, avea ca obiectiv organizarea unei biblioteci, a unei serii de conferințe și, în general, oferirea unui suflu înnoitări vieții culturale a sefarzilor craioveni.

¹⁸⁶ Eskenasy, *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova...*, 1946, p. 59-60.

Activitatea Cercului a luat sfârșit odată cu măsurile restrictive de la începutul anilor '40¹⁸⁷.

Biblioteca Comunității sefarde din Craiova a fost donată de rabinul Zechri Halevy, constând în mare parte în volume de literatură iudaică¹⁸⁸. Donația a avut loc spre sfârșitul secolului al XIX-lea, înființându-se prin intermediul ei „Biblioteca Rabbin Zechri Halevy”, îngrijită de un bibliotecar (Isaac I. Benvenisti) și un comitet de 4 membri pentru alegerea cărților și control (Rabinul R.E. Israel, Iacob Zechri Halevy, Leon H. Tuvy, Sandu Aser Eschenasy¹⁸⁹). Prin donații ulterioare, inclusiv ale lui I.I. Benvenisti (48 de volume), biblioteca s-a îmbogățit constant¹⁹⁰. Un număr de 314 volume au fost cumpărate de comunitate din colecția personală a rabinului Reuben Israel, la înapoierea acestuia în Rhodos (deci anterior anului 1922)¹⁹¹.

De asemenea, comunitatea evreo-spaniolă era invitată și reprezentanții săi participau la toate evenimentele publice, culturale, omagial-festive etc. ce aveau loc în urbea Craiovei. Spre exemplu, pe 3 mai 1898, președintele comunității era invitat să ia parte „împreună cu d-nii societari și cu drapelul societății” la a 50-a aniversare a zilei de 3 mai 1848. Câteva luni mai târziu, la 6/18 august 1898, colonia austro-ungară locală a lansat la rândul ei invitația de participare la banchetul organizat cu prilejul celebrării jubileului de 50 de ani de domnie a împăratului Francisc Iosif¹⁹². Am ales aceste două exemple dintr-o mai lungă serie similară, tocmai pentru a sublinia diversitatea manifestărilor în care era implicată obștea sefardă și, prin aceasta, nivelul ridicat de integrare în viața socială și publică locală.

Desigur, sărbătorile naționale ale statului român erau și ele celebrate. Anterior anului 1900, fiecare comunitate israelită craioveană serba separat ziua de 10 mai, până când sefarzii au venit cu propunerea unei serbări comune, care să aibă loc alternativ, un an la sinagoga spaniolă, celălalt la templul aşchenad¹⁹³.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 60-61.

¹⁸⁸ *Ibidem*, 1932, p. 16.

¹⁸⁹ ACSIER, Dosar VI 196, f. 8-9.

¹⁹⁰ Idem, Dosar VI 458, f. 47.

¹⁹¹ Idem, Dosar VI 38, f. 202.

¹⁹² Idem, Dosar VI 196, f. 6, 15.

¹⁹³ Idem, Dosar VI 458, f. 31.

CAPITOLUL VII

EVOLUȚIA DEMOGRAFICĂ A COMUNITĂȚILOR SEFARDE DIN ROMÂNIA

La fel ca și în cazul istoriei generale a sefarzilor de pe teritoriul României, și aspectele de demografie istorică necesită o tratare specială, pe centre, altfel fiind imposibilă recuperarea dimensiunii cantitative a evreilor spanioli în țara noastră. Deoarece înainte de 1918 cele patru comunități studiate de noi au cunoscut realități politice și demografice diferite, demersul nostru va fi centrat pe analiza fiecărui caz particular, în încercarea de a evidenția particularitățile inerente dezvoltării istorice diferențiate (pentru o documentare aprofundată a problematicii demografice, vezi lucrările profesorilor Ioan Bolovan, Sorina Bolovan și colaboratorii).¹ Anterior imersiunii în procente și cuantificări, dorim însă să insistăm asupra metodologiei apropierei de subiect și, mai ales, să punctăm şansele cercetătorului de a realiza o recuperare demografică corectă în raport cu sursele istorice (edite și inedite) pe care le avem la dispoziție referitor la comunitățile de rit spaniol.

¹ Pentru orientare în probleme de demografie, s-au folosit următoarele lucrări în domeniu: Ioan Bolovan, *Transilvania la sfârșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului XX. Realități etno-confesionale și politici demografice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000; Ioan Bolovan și Sorina Paula Bolovan *Transylvania in the Modern Era. Demographic Aspects*, Cluj-Napoca, Romanian Cultural Institute-Center for Transylvanian Studies, 2003; Idem, *Transilvania în secolele XIX-XX. Studii de demografie istorică*, Presa Universitară Clujeană, 2005; Ioan Bolovan și Corneliu Pădurean, *Populație și societate. Studii de demografie istorică a Transilvaniei (sec. XVIII-XX)*, Presa Universitară Clujeană, 2003; Ioan Bolovan, Sorina Paula Bolovan, Rudolf Gräf, Corneliu Pădurean, *Mișcări de populație și aspecte demografice în România în prima jumătate a secolului XX. Lucrările conferinței internaționale "Mișcări de populație în Transilvania în timpul celor două războaie mondiale ..."*, Cluj-Napoca, 24-27 mai 2006, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007.

VII. a. Sursele cercetărilor de demografie istorică privind sefarzii din România

Lipsa unor statistici bine întocmite², imposibilitatea evaluării ponderii sporului migrator în raport cu cel natural și, nu în ultimul rând, golul de informații statistice referitoare la sefarzi ce se instalează în secolul al XIX-lea, reprezintă piedici serioase în calea analizei evoluției demografice a comunităților de rit spaniol. Metodologic, singura posibilitate de a realiza o astfel de incursiune demografică o reprezintă analizarea registrelor de nașteri/decese/stare civilă ale principalelor comunități evreiești cercetate, identificarea onomastică a sefarzilor și efectuarea tuturor calculelor de rigoare pe eșantionul astfel circumscris. Însă registrele parohiale mozaice, fie nu se păstrează deloc, fie, precum cele din Timișoara, sunt atât de lacunar păstrate, încât orice demers de acest fel ar implica o largă doză de imprecizie.

O reală problemă în ceea ce privește analiza demografică a populației sefarde și a evoluției acesteia de-a lungul timpului o reprezintă lipsa aproape completă a statisticilor și recensămintelor care să diferențieze comunitatea evreiască în funcție de rit. Singurele astfel de acte pe care le-am identificat datează din Timișoara secolului al XVIII-lea și diferențierea se datorează faptului că cele două comunități, în calitate de persoane juridice, erau impozitate separat.

Însă, începând cu secolul al XIX-lea, aceste diferențieri dispar: evreii sunt înregistrați ca „evrei”, „mozaici” sau „israeliți”, fără deosebire de ritul căruia îi aparțineau. Prezența „spaniolilor” este absolut accidentală și se referă de obicei la imobile deținute de comunitatea sefardă, nu la valori demografice. Atunci când întâlnim statistică interne (precum la Craiova), putem să ne facem o idee despre dimensiunea comunității, dar nu și despre procesele demografice implicate. Rămânem astfel cu o cifră brută raportată la un moment cronologic, fără a putea înțelege cum s-a ajuns în acel punct sau care a fost trendul ce a urmat.

Nici introducerea instrumentelor statistice oficiale în Regatul României nu este de mai mare ajutor. Pentru a înțelege mai exact limitele lor, detaliem în continuare sursele statistice principale la care am apelat și

² Vezi și Roman, *Imigrarea evreilor și situația provinciilor românești și a Ungariei...*, p. 60-62.

situatăia datelor oferite (sau ascunse) de acestea. *Anuarul statistic al orașului București*, înregistrează la recensământul populației capitalei din 8-10 decembrie 1894 prezența a 15.256 bărbați și 15.995 femei de religie mozaică, fără a face referiri la rit. Sporul natural al acestei populații este unul deosebit de mare: 1.216 născuți la 663 decedați în 1895³. Alte date privind populația evreiască mai cuprind: tabloul lunar al nașterilor, cel anual al căsătoriilor (518 bărbați și 812 femei de origine israelită), precum și situația bolnavilor tratați în spitale⁴. Lipsesc și aici, din păcate, diferențierile sefarzi – așchenazi, cu o excepție minoră: aflăm că, în anul 1895, erau îngrijiți în Azilul comunității israelite spaniole un număr de 16 bătrâni, alături de alți 41 nediferențiați ca rit în Azilul israelit Elisabetheu⁵.

Informații relativ similare găsim și în *Anuarul statistic al orașului București pe anii 1908-1909*: situația nașterilor, a căsătoriilor și informații despre mortalitatea populației evreiești, fără ca sefarzii să fie semnalati în vreun fel.⁶ În *Anuarul* pe anii 1915-1923 fenomenele demografice obișnuite (nașterea, căsătoria, divorțul, decesul) sunt analizate și în funcție de religie, însă tot prin asimilarea sefarzilor cu așchenazii sub termenul de „mozaici”⁷. Din aceeași lucrare aflăm însă că din totalul de 34 sinagogi care funcționau în București doar două erau sefarde: *Templul Grande* (pe strada Negru-Vodă, nr. 10, deservit de 1 rabin și 3 cantori) și *Templul Șalom* (strada Spaniolă nr. 17, nedeservit de personal cultic)⁸. Proportia sinagogilor (2/32) nu reprezintă o metodă de calcul demografic exact, dar ne poate oferi o imagine a dezechilibrului dintre membrii celor două rituri.

Nici *Anuarul Statistic al României* nu oferă informații mai relevante. Prima sa ediție, cea din 1904, conține date privind populația evreiască în perioada 1894-1902, la secțiunile „teritoriu și populațione” și „închisori”⁹. Cifrele cuprinse fac referire însă la ansamblul populației evreiești, fără vreo

³ *Anuarul Statistic al orașului București pe anul 1895...*, p. 48, 55, 67.

⁴ *Ibidem*, p. 74, 79, 82-94, 324-333.

⁵ *Ibidem*, p. 334.

⁶ *Anuarul Statistic al orașului București pe anul 1908-1909*, București, Tipografia Curții Regale F. Göbl fii, 1911, p. 20, 33, 47.

⁷ *Anuarul Statistic al orașului București pe anul 1923*, București, Tipografia Curții Regale F. Göbl fii, 1924, p. 16-17, 25, 32, 48-53.

⁸ *Ibidem*, p. 247.

⁹ *Anuarul Statistic al României pe anul 1904*, București, Imprimeria Statului, 1904, p. 33, 43, 50, 368.

deosebire de rit. Situația stă la fel și în cazul *Anuarului* pe anul 1915-16¹⁰, și în cea a *Anuarelor* pe 1922¹¹ și 1923¹², dovedind că nici această sursă nu poate fi utilizată în cercetarea comunităților sefarde din România.

Din *Recensământul României* pe anul 1899 aflăm date importante referitoare la populația evreiască a Regatului, însă nimic despre sefarzi. Chiar și fișa de recenzare conținea doar o căsuță referitoare la religie, fără detalierea acesteia¹³. Putem spune, astfel, că, în 1860, trăiau în teritoriile Regatului României un număr de 134.168 persoane de religie mozaică, numărul lor crescând în 1899 la 266.652 (+ 98, 7%). În același loc, regăsim și repartitia procentuală pe regiuni și județe a acestei populații: în Moldova reprezenta 10,6%, în Muntenia 2,3 %, în Oltenia 0,4% iar în Dobrogea 1,6%¹⁴.

Diferența dintre Moldova și restul provinciilor se datorează afluxului mare de emigranți dinspre Rusia, refugiați în urma pogromurilor și a situației economice precare. Dar acești emigranți sunt aproape în totalitate așchenazi, situație în care diferențele procentuale reflectate în recensăminte aruncă o lumină și asupra raportului intern dintre așchenazi și sefarzi. Conform datelor din recensământ, migrația așchenadă din Moldova spre Muntenia a început după 1860 (deci după unire), element statistic important în evaluarea cronologică a declinului demografic al sefarzilor din București. Faptul că, în acest din urmă oraș, populația evreiască a crescut de la 6.000 în 1860 la 39.000 în 1899 (imensa majoritate a celor veniți fiind așchenazi)¹⁵ oferă o imagine a dezechilibrului demografic dintre cele două rituri.

Este evident că, la cumpăna dintre secole, evreii spanioli din Regatul României se aflau într-o puternică inferioritate demografică față de coreligionarii lor așchenazi – un motiv în plus pentru ca autoritățile să nu se preocupe foarte mult de recenzarea lor separată. Un alt motiv al acestei

¹⁰ *Anuarul Statistic al României pe anul 1915-1916*, București, Tipografia Curții Regale F. Göbl fii, 1919, p. 15-25.

¹¹ *Anuarul Statistic al României pe anul 1922*, București, Tipografia Curții Regale F. Göbl fii, 1923, *passim*.

¹² *Anuarul Statistic al României pe anul 1923*, București, Tipografia Curții Regale F. Göbl fii, 1924, *passim*.

¹³ *Recensământul general al populațiunei României din decembrie 1899. Rezultate definitive precedate de o introducție cu explicații și date comparative de L. Colescu*, București, Institutul de Arte Grafice Eminescu, 1905, p. XIII.

¹⁴ *Ibidem*, p. XLIV-XLV.

¹⁵ *Ibidem*, p. LI.

lipse de interes trebuie căutat, credem noi, în atitudinea față de alteritatea israelită. În condițiile în care imaginea generală a acestui grup etnic era una defavorabilă¹⁶ este firesc din perspectiva istoriei mentalităților să se manifeste, în mentalul colectiv, un dezinteres pentru sesizarea diferențelor interne și o tendință de estompare a acestora în relațiile cotidiene personale, sau cu autoritățile. Sefard sau aşchenad, evreul rămâne pentru români, din punct de vedere statistic, aceeași entitate a cărei creștere demografică ridică probleme.

Recensământul din 1899 conține o serie de date interesante privind evreii din România (repartiția județeană în funcție de cetătenie, sex, religie și educație), apoi repartiția pe localități în funcție de religie¹⁷. Acestea pot oferi o imagine foarte vie a ansamblului comunităților evreiești din țară la acea dată (inclusiv a supușilor străini de origine evreiască) însă din păcate nu oferă nici cea mai mărunță informație despre sefarzi.

Recensământul din 1930 reprezintă un reper important pentru demografia istorică, pentru statistică și pentru sociologia românească. Efectuat după toate regulile științifice în vigoare la acea dată, rezultatele sale sunt folosite masiv de istorici până în zilele noastre, ca termen de comparație absolut pentru perioada interbelică. Dar nici măcar acest recensământ nu face loc, în chestionarele sale și în paginile publicate, sefarzilor sau limbii ladino. La secțiunea „Populația după limbă maternă” apare menționată doar limba „idiș”, nu și „ladino”¹⁸. La secțiunea „Populația după religie” apare doar religia „Mozaică”, fără a se face diferențieri de rit¹⁹.

În aceste condiții, identificarea evreilor-spanioli rămâne imposibilă la nivelul acestei surse, iar situația se perpetuează și pentru recensămintele perioadei comuniste²⁰ și pentru recensămintele de după 1989²¹.

¹⁶ A se vedea excelenta sinteză semnată de Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, București, Humanitas, 2004.

¹⁷ *Recensământul general al populației României din decembrie 1899...*, p. 92 sqq

¹⁸ *Recensământul general al populației României. 29 decembrie 1930. Vol. II: neam, limbă maternă, religie*, București, Monitorul Oficial Imprimeria Națională, 1938, p. LXX-LXXI.

¹⁹ *Ibidem*, p. LXXXIV-LXXXV.

²⁰ Vezi: *Recensământul populației din 21 februarie 1956. Vol. II. Structura demografică a populației*, București, Direcția Centrală de Statistică, 1960, p. 198, 204, 218, 224; *Recensământul populației și al locuințelor din 5 ianuarie 1977*, Vol. I, București, Direcția Generală de Statistică, 1980, p. 616-617.

²¹ *Recensământul populației și locuințelor din 7 ianuarie 1992, Vol. I., Populația – Structura demografică*, București, Comisia Națională pentru Statistică, 1994, p. 708-709, 761.

Pentru spațiul fostului Imperiu Austro-Ungar recensămintele dintre anii 1850-1910²² reprezintă o sursă intens folosită de istorici. Dar dincolo de cifrele globale ale populației evreiești (de fapt a celei de religie mozaică), nici datele acestora, după cum se va vedea mai jos, nu sunt utile în identificarea sefarzilor. Seria acestor recensăminte, compilată și continuată de Varga E. Árpád până în prezent²³, poate servi realizării unei statistici a evoluției populației israelite în centre precum Timișoara sau Alba Iulia, dar nu conține informații despre sefarzi.

Nici seria anuarelor statistice maghiare, *Magyar Statisztikai Évkönyv*, începută în 1885, nu diferențiază sefarzii de aşchenazi, fiind în acest sens la fel de utilă (sau de inutilă) ca și anuarele statistice românești²⁴. De altfel, în Ungaria interesul pentru identificarea și circumscrierea sefarzilor era cu atât mai scăzut decât în Regatul României cu cât numărul sefarzilor era mult inferior, iar politica de integrare (sub forma procesului de maghiarizare) promovată de stat era mult mai puternică.

Putem concluziona, din analiza principalelor surse statistico-demografice, care ne stau la îndemână pentru actualul teritoriu al României, că populația de naționalitate evreiască și de rit sefard nu este identificabilă în niciunul dintre marile corpusuri demografice. Prezența sa este accidental menționată, dar niciodată cuantificată, deoarece populația israelită este privită ca un întreg, nefăcându-se, nici în Ungaria, nici în România, diferențieri bazate pe rit. Este evident că, dincolo de problema naționalității, autoritățile nu au fost interesate să producă o statistică exactă a comunităților religioase mozaice decât atunci când respectivele comunități erau impozitate în funcție de numărul membrilor (sec. al XVIII-lea și anterior).

²² Traian Rotariu (coord.), Semeniuc, Elemer, *Recensământul din 1850. Transilvania*, ediția a II-a, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2004; Rotariu (coord.), Semeniuc, Iulian Pah, Mezei, *Recensământul din 1857. Transilvania*, ediția a II-a revăzută și adăugită, București, Staff, 1997; Rotariu (coord.), Semeniuc, Mezei, *Recensământul din 1869. Transilvania*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2008; Rotariu (coord.), Semeniuc, Cornelia Mureșan, *Recensământul din 1880. Transilvania*, București, Staff, 1997; Rotariu (coord.), Semeniuc, Mezei, *Recensământul din 1890. Transilvania*, București, Staff, 1997; Rotariu (coord.), Semeniuc, Mezei, *Recensământul din 1900. Transilvania*, București, Staff, 1997; Rotariu (coord.), Mezei, Semeniuc, *Recensământul din 1910. Transilvania*, București, Staff, 1999.

²³ Varga E. Árpád, *Erdély etnikai és felekezeti statistikája 1850-2002*, ed. electronică, consultată pe linkul <http://www.kia.hu/konyvtar/erdely/erd2002/> la 20.04.2012.

²⁴ A se vedea colecția „*Magyar Statisztikai Évkönyv*”, seria 1, I, 1872 – XXI, 1892; seria 2, I, 1893-XVIII, 1910.

Odată cu intrarea în epoca modernă și cu trecerea la sistemul de impozitare individuală și interesul statului pentru astfel de diferențieri a scăzut sau chiar a dispărut. Astfel, s-a ajuns ca singurele surse statistice să rămână cele produse de comunități pentru uz intern. Dar, dincolo de chestiunea exactității acestora, mai există și problema că, de multe ori, luarea în evidență pornea de la unitatea familiei și nu a individului, căci în comunitate, familia continua să fie plătită de contribuții.

VII.b. Dimensiunea demografică a prezenței sefarde la București

Primele relatări cifrice publicate referitoare la evreii bucureșteni datează de la începutul secolului al XIX-lea. Nu excludem posibilitatea ca, anterior acestei date, arhivele fiscale să păstreze și informații demografice, dar acestea depășesc posibilitatea noastră de identificare.

În 1810-1811, au fost recenzați în București 862 evrei de ambele sexe, iar, în 1820, un număr de 127 capi de familie²⁵. Dionisie Fotino evalua în 1815 numărul evreilor din Muntenia la 1.500 de familii, iar unele surse străine indică, evident exagerat, existența a 5-6.000 de familii²⁶. Pentru anul 1831, Tabela statistică a orașului București indică prezența a 2583 evrei, dintre care: 563 „ovrei”, 587 „ovreice”, 647 „feciori”, 504 „fete”, 182 „slugi”, 94 „slujnici”, 6 „copiii slugilor”. Majoritatea lor locuiau în culoarea de Roșu²⁷. În anul 1840 sunt înregistrate în capitală 480 de familii evreiești (peste 50% din totalul evreilor din Țara Românească)²⁸. Din păcate, niciunul din recensămintele populației evreiești a orașului București nu oferă informații legate de ritul celor conscriși, astfel că elementele onomastice rămân, în marea majoritate a cazurilor, singura sursă (nu întotdeauna validă) pentru diferențieri.

Fără a oferi date statistice, alte acte ale perioadei pot releva însă importante concluzii demografice. Spre exemplu, știm că în 1823 aşchenazii îi plăteau starostelui 900 lei pe an, în timp ce sefarzii doar 600²⁹. Informație

²⁵ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/1, p. 462.

²⁶ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 1996, p. 72.

²⁷ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/2, p. 31.

²⁸ *Ibidem*, p. 239-240.

²⁹ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 1996, p. 492-493.

din care se pot trage câteva concluzii importante pentru istoria sefarzilor bucureșteni. Începem prin a sublinia preponderența demografică a aşchenazilor la începutul secolului al XIX-lea (aproximativ 3 familii germane la 2 spaniole), indicând că turnura demografică avusese loc în a doua jumătate a veacului anterior. În acest punct, deși condițiile istorice sunt total diferite, merită amintit că, și la Timișoara, avem o situație relativ similară, ceea ce ne îndeamnă să credem că factorul principal al câștigării preeminenței aşchenade a fost reprezentat, de fapt, de secarea rezervorului migrator sefard de la sud de Dunăre, în paralel cu intensificarea imigrărilor din spațiul central-european. Astfel, întregul recul demografic sefard din spațiul românesc trebuie legat de fenomene demografice și migratorii mult mai ample, la scară întregii Europe Central-Orientale.

Catagrafia Bucureștilor din 1838 menționează prezența în oraș a 2.438 de mozaici din totalul de 63.604 persoane. Dintre aceștia aproximativ 600 erau supuși străini, iar numărul celor activi era în jur de 700, exercitând 68 de meserii, marea majoritate încadrându-se în definiția generică a „micului meseriaș”³⁰ (textiliști, pielari, giuvaergii, sticlari, turnători de metale etc.), restul fiind producători de rachiuri și alimente sau mici comercianți.

În 1854, Iuliu Barasch evaluează raportul sefarzi-ășchenazi în București la 1/4 – 1/5, menționând însă că, în ciuda superiorității demografice, comunitatea iudeo-polonă „este inferioară din punct[ul] de vedere al însemnatății”. Același autor menționează că, în București, locuiau aproximativ 150 de familii sefarde, circa 25% beneficiind de o avere notabilă³¹. În 1860, numărul evreilor bucureșteni se ridică la 5934 din totalul de 9.234 aflați în Valahia. Până în 1899, numărul lor a evoluat la 43.274 din totalul de 68.852 evrei din România. Creșterea demografică se explică, în mare parte, prin imigrările dinspre Moldova, astfel că raportul sefarzi-ășchenazi, care era oricum favorabil celor din urmă în prima jumătate a secolului, trebuie să fi devenit acum complet dezechilibrat.

Din păcate, după cum remarcă și unul dintre cei mai cunoscuți istorici ai evreilor din România, nu există (cel puțin edite) statistici referitoare doar la evreii sefarzi. Același autor avansează, fără a preciza sursa, pentru anul

³⁰ ***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România...*, vol. III/1, p. 25.

³¹ Kuller, *Opt studii despre istoria evreilor din România...*, p. 296, 302.

1919 cifra de aproximativ 10.000 sefarzi, însă nu putem ști dacă aici intrau și sefarzii din provinciile fostului Imperiu Austro-Ungar³². Tot conform lui C. Iancu, în 1928, la crearea „Uniunii comunităților israelite de rit spaniol din România” sefarzii ar fi reprezentat 13,6% din evreii țării, jumătate din ei locuind în București³³.

Recensământul din 1930 înregistrează pentru București o populație de 69885 evrei dintre care 13539 vorbitori de idiș ca limbă maternă, respectiv un număr de 76480 practicanți ai religiei mozaice³⁴. După cum aminteam anterior, recensământul nu conține vreo referință oricât de vagă la sefarzi.

În anii 1940-1943, numărul evreilor bucureșteni a variat între 95.072 și 98.048³⁵, fără a exista însă date certe despre sefarzi. Chiar luând în considerare acei aproximativ 5.000 de sefarzi bucureșteni estimăți de C. Iancu, proporția sefarzi-așchenazi atinsese 1/18, regresul demografic fiind evident. În 1944, în România mai trăiau 300.000 de evrei, numărul lor ajungând la 400.000 în 1946, după reîntregirea țării³⁶. Din păcate, orice evaluare demografică a comunității sefarde pornind de la aceste date, în condițiile anilor 1945-1947, este imposibilă.

Anul	Populația
1810	862
1831	2583
1838	2438
1860	5934
1899	43274
1930	76480
1956	44200
1977	9195
1992	4247

Printre puținele documente cu caracter demografic ce s-au păstrat în arhiva CSIER se numără și un tabel alfabetic al evreilor din București redactat în anul 1951. Documentul conține 121 de pagini, în cuprinsul

³² Iancu, *Evreii din România (1866-1919). De la excludere la emancipare...*, p. 149-150.

³³ Idem, *Evreii din România 1919-1938. De la emancipare la marginalizare...*, p. 76.

³⁴ Recensământul populației... 1930, p. XXXVIII, LXV, XCI.

³⁵ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 2004, p. 706.

³⁶ Ibidem, p. 174.

cărora apar și elemente patronimice sefarde precum: Abeles, Cohen, Elias, Emanuel, Eschenazy, Flavius, Landes, Laurian, Margulies, Margulis, Osias, Pincas, Sabetay, Safir³⁷. Numărul lor este însă foarte redus în comparație cu cele aşchenade. Mai mult, nu de puține ori, prenumele este românesc, semn că, în 1951, avem deja câteva generații de evrei românizați și onomastic, nu doar la nivelul formelor și interacțiunii sociale. Dacă adăugăm acestui fenomen și căsătoriile inter-confesionale – evidența unora dintre ele se păstrează încă în arhiva CSIER³⁸ – obținem imaginea unei comunități a cărei disoluție a fost generată atât de exogamia etnică, cât și de cea religioasă. Nu în ultimul rând, trebuie avut în vedere, ca factor cauzator de regres demografic, emigrarea spre Palestina și, după 1948, spre Israel.

În anul 1992, s-au declarat evrei 3883 de persoane din București, dar același recensământ a înregistrat 4247 de practicanți ai religiei mozaice³⁹. Care este însă numărul evreilor practicanți ai religiei creștine și care s-au declarat români? Câtă dintre ei sunt urmași ai sefarzilor? Iată întrebări care vor rămâne, probabil, fără răspuns.

VII.c. Dimensiunea demografică a prezenței sefarde la Timișoara și Lugoj

În continuare vom încerca să oferim o imagine a evoluției numerice a sefarzilor timișoreni, cu accent pe influența sporului migrator și pe sinuozitățile raportului demografic față de aşchenazi pe parcursul secolului al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea, adică în acel interval în care avem surse ce fac diferență sefarzi-aşchenazi.

Stim că în anul 1716 comunitatea evreilor spanioli din Timișoara număra 144 de persoane, grupate în 12 familii și locuind în trei case⁴⁰. La 1728 erau 32 de familii sefarde⁴¹, iar peste trei decenii, în 1739, întreaga comunitate israelită din localitate număra 46 de familii, dintre care doar 15 de sefarzi, însumând 94 sau 81 persoane. Utilizând surse diferite, E. Glück

³⁷ ACSIER, *Dosar VI* 524, f. 1-120 *passim*.

³⁸ Idem, *Dosar VI* 555.

³⁹ *Recensământul populației...* 1992, p. 708, 760.

⁴⁰ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat...*, p. 53.

⁴¹ SJTAN, *FPMT, Dosar 1728/1*.

și I. Popescu oferă fiecare o altă cifră: Glück (94) își ia datele din procesele verbale aflate în Arhiva Comunității Evreiești din Timișoara⁴², Popescu (81) din scrierile lui Felix Milleker⁴³. Din tabelul conscripției oferit de Jakab Singer rezultă că cifra era de 79 persoane, o greșeală de tipar indicând 81, probabil aceasta fiind și sursa lui Milleker și a ulterioarelor erori⁴⁴. Dintre cele 15 familii, 11 erau locale, 2 din Țara Românească, 1 din Istanbul și 1 din Belgrad, toți locuind într-o casă denumită „Castel hispanic”, „Farmacia poloneză” și ulterior „Căluțul”⁴⁵.

Într-o conscripție din 8 ianuarie 1743 apar 16 capi de familie, 38 de copii, 12 slugi, 5 părinți, 5 frați⁴⁶, în total 92 de persoane, dacă socotim că și slugile erau evrei și toate cele 16 soții erau în viață. 12 familii apar menționate ca rămase din 1716, ceea ce demonstrează că majoritatea sefarzilor au preferat să rămână cu bunurile lor sub noua orânduire, o familie provenea din Transilvania, imigrând în 1723, încă două venind din Belgrad în 1740. De remarcat că toți sefarzii apar ca fiind tolerați, spre deosebire de aşchenazi. Aceștia din urmă numărau tot 16 capi de familie tolerați, cu un total de 100 de persoane, din care însă 34 de servitori față de 12 ai sefarzilor. Așchenazilor tolerați li se adăugau 23 de netolerăți, despre care însă documentul nu ne dă și alte date.

Anul următor însă, în 1744, apar menționate 28 de familii sefarde, încă 8 emigrate și două care trăiau „la țară”, adică în Lugoj. Cei emigrați s-au îndreptat înspre Alba Iulia (2), Serbia (2), Ungaria (1), Imperiul otoman (1), unul a fost ucis de tâlhari și unul s-a înrolat în armata regală⁴⁷. Raportat la celelalte informații oferite de surse, rezultă că, la jumătatea secolului al XVIII-lea, exista un echilibru demografic între sefarzii și aşchenazii timișoreni, comunitatea celor dintâi fiind constituită atât din urmașii celor rămași la 1716, cât și din imigranți, în proporții egale.

În 1746 sursele indică prezența în oraș a 29 familii sefarde (23 tolerate și 6 netolerate), însumând un număr de 130 persoane (113 tolerați și 17

⁴² Glück, *Contribuții cu privire la populația evreiască a Banatului...*, p. 99-102.

⁴³ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat...*, p. 54.

⁴⁴ Singer, *Temesvári rabbik* ..., p. 61.

⁴⁵ Popescu, *Comunitățile evreiești din Banat...*, p. 54.

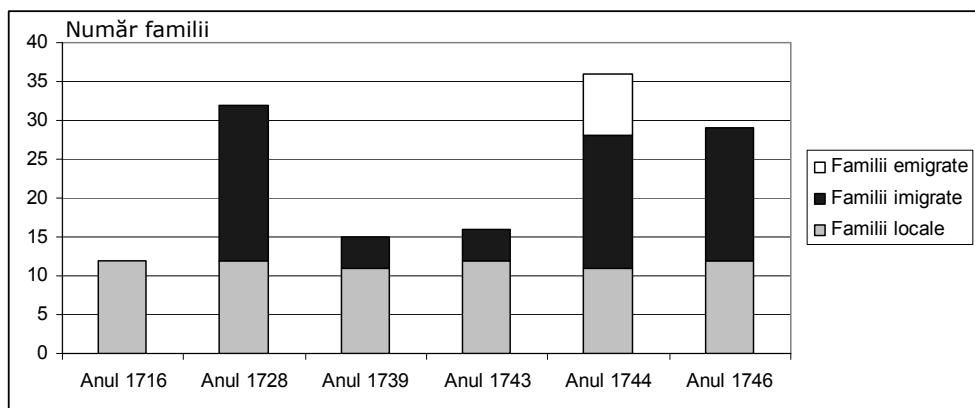
⁴⁶ SJTAN, FPMT, Dosar 1743/1, f. 1-35.

⁴⁷ Idem, Dosar 1744/7, f. 6-7.

netoleranți)⁴⁸. Trebuie remarcat numărul redus al persoanelor netolerate raportat la numărul mare de familii netolerate (17 persoane în 6 familii). Anul următor, în 1747, în Timișoara mai rămăseseră 117 sefarzi dintre care 5 netoleranți⁴⁹.

Considerăm instructiv să reprezentăm grafic evoluția numărului de familii sefarde în primii 30 de ani ce au urmat cuceririi austriecе, conform Graficului nr. 1, mai jos reprezentat.

Graficul nr. 1. Evoluția demografică a familiilor sefarde (1716-1746)



Se poate ușor observa că numărul familiilor locale rămâne relativ constant (cu o ușoară scădere de o unitate în 1739 și 1744), ceea ce înseamnă însă că, fie o parte din urmașii vechilor sefarzi au emigrat, fie sporul natural al comunității a fost foarte redus, deoarece în 30 de ani – perioada unei generații – numărul familiilor ar fi trebuit să crească natural cu minim 25%.

Intervalul cu cel mai mare spor migrator este 1716-1728 – din nou o reprezentare ce confirmă sursele istorice (aminteam în capitolul III că, în perioada guvernatorului Mercy, evreii s-au bucurat de un tratament mai permisiv) și care poate fi explicată prin condițiile istorice generale: era normal ca, în perioada triumfurilor militare austriecе, evreii din Imperiul Otoman, din zona Dunării, să încearcă să treacă în Banat, atât pentru a scăpa de spectrul războiului, cât și datorită anterior amintitei permisivități a guvernatorului.

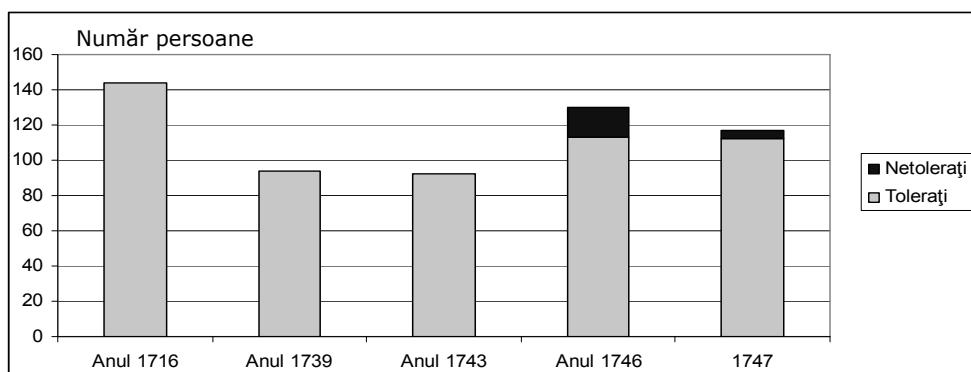
⁴⁸ Idem, *Dosar 1746/3*, f. 34-35.

⁴⁹ Idem, *Dosar 1747/2*, f. 3.

Diferența negativă semnificativă dintre 1728 și 1743 este mai greu de explicat căci, la o primă vedere, autoritățile au părut interesate de atragerea sefarzilor. Un act de privilegiu datează din 1737, fiind eliberat de curtea vieneză, un altul, din 1739, aparține contelui George Olivier Graf v. Wallis, guvernator al Serbiei⁵⁰. Însă, deoarece cifrele noastre indică doar numărul de evrei spanioli aflați în Cetatea Timișoarei, este posibil ca diferența să se regăsească – neidentificată de documente – în suburbiile orașului.

Interesantă este și creșterea bruscă dintre 1743 și 1744. Dacă luăm în considerare și fluxul migrator (reprezentat cu alb pe graficul anului 1744) constatăm că, într-un singur an, numărul de familii sefarde din Timișoara practic s-a dublat. Anul 1746 indică la rândul său o ușoară creștere datorată imigrației.

Graficul nr. 2. Evoluția numerică a sefarzilor din Timișoara 1716-1746



Concluzia ce se poate trage din analiza demografică a primelor trei decenii de stăpânire austriacă este aceea că sefarzii timișoreni au cunoscut acum, în ciuda tuturor restricțiilor inerente, o epocă de prosperitate și relativă liniște, marcată de o dublare a numărului familiilor prin imigrare, probabil datorită unei politici permisive în acest sens a autorităților imperiale. Evoluția numărului familiilor nu se reflectă însă în evoluția numărului de persoane (conform Graficului nr. 2 - supra).

⁵⁰ Popescu, *op.cit.*, p. 53-54.

După cum se poate observa (deși documentele nu se suprapun perfect), creșterea numărului familiilor nu a însemnat și o explozie a numărului de persoane. Dimpotrivă, în 1747, se înregistra încă un spor negativ de -27 persoane față de 1716. Evoluția numărului mediu de persoane într-o familie, conform surselor ar fi:

- 1716: 12 membri/familie
- 1739: 6,29 membri/familie
- 1743: 5,75 membri/familie
- 1746: 4,48 membri/familie.

În acest sens pot fi enunțate mai multe explicații.

În primul rând, credem că este foarte probabil să existe diferențe majore între structura familiei așa cum a fost ea conscrisă la 1716 față de următoarele statistici. Mai precis, avansăm ideea că, la data respectivă, s-a înțeles prin familie formula extinsă, incluzând fii căsătoriți și fiicele/nuroile văduve dacă locuiau sub același acoperiș. Probabil că modelul acesta fusese folosit în evidențele otomane și pe moment a fost considerat oportun. Faptul că toți sefarzii locuiau atunci în doar 3 case, deci erau practic organizați în familii extinse, întărește această ipoteză. În consecință, considerăm că nu este exclus ca, la debutul stăpânirii austriece, numărul familiilor sefarde să fi fost practic cel puțin dublu față de cel înregistrat oficial.

În al doilea rând, este evidentă scăderea constantă a numărului mediu de membri ai unei familii în perioada 1739-1746. Această evoluție, coroborată cu sporul imigraționist foarte mare ne conduce spre conturarea unei schițe-model a familiilor sefarde acceptate spre a se așeza în Cetate: oameni tineri, cu suficientă energie și capabili de a presta activități lucrative pe care statul să le poată impozita. Media de vârstă redusă a familiilor poate fi pusă în legătură cu numărul mai redus de copii, la fel cum tendința de imigrare, coroborată cu o stare materială cel puțin decentă (în lipsa căreia nu ar fi fost acceptați în Cetate) conduce spre aceeași imagine a familiei tinere, cu puțini copii și deci mai puțin împovărată material de obligațiile creșterii acestora. Nu putem, de asemenea, exclude cazurile de imigrare a celibatarilor – numărăți ca „familie” în statistici – un important element demografic ce reduce media membrilor pe familie.

În al treilea, dar nu în ultimul rând, credem că profilul familial anterior conturat este posibil să fi fost susținut de politica imigrationistă austriacă, deoarece era cel mai profitabil economic, putându-se vorbi foarte probabil despre o politică de selecție a imigrantilor.

După anul 1750, distincția sefarzi/așchenazi nu mai apare în documente pentru o perioadă de mai bine de jumătate de secol. Aflăm, de exemplu, din recensământul populației Timișoarei făcut în anul 1783 că, în oraș, trăiau 369 evrei: 118 bărbați, 115 femei și 146 copii, însă nu apar diferențieri confesionale⁵¹. Cu toate acestea, ținând cont de faptul că, în 1794, cei 10 membri ai comitetului executiv al Consiliului evreiesc erau egal repartizați⁵² trebuie să credem că își păstrau încă un statut demografic relativ solid, care îi permitea să solicite împărțirea egală a funcțiilor de conducere.

Nu în ultimul rând, măsura obligativității germanizării numelor în anul 1787 ridică o problemă majoră: cea a detectării ulterioare a sefarzilor în documente, inclusiv în conscripții. Dacă unii dintre ei păstrează nume cu inflexiuni spaniole, în cazul altora germanizarea nu mai permite asocieri etnice. Există de asemenea pericolul identificării greșite ca fiind „germanizate” a unor nume așchenade. Oferim un singur exemplu: dacă într-un document ulterior anului 1787 am întâlni numele Moyses Löwel ar fi destul de dificil să ne dăm seama, în lipsa altor informații, dacă respectivul e un urmaș al negustorului omonim timișorean de la jumătatea secolului al XVIII-lea⁵³, sau un fost sefard al cărui nume „Leon” a fost germanizat. Cu atât mai dificilă devine situația după trecerea câtorva generații, când în urma legăturilor maritale multe patronime nu mai reflectă deloc, sau reflectă prea puțin originea purtătorului lor. Să amintim doar că pe ultimul sefard din Timișoara, decedat la mijlocul anilor 1990, îl chema David Magyar...

Chiar și așa, evreii spanioli mai pot fi încă identificați, izolat, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, în documente. Analizăm ca studiu de caz, un act datat 30 martie 1807 și întocmit de comunitatea evreilor timișoreni,

⁵¹ SJTAN, FPMT, *Dosar 1784/4*, f. 2.

⁵² ACT, *Dosar 2/1794*, f. 120 r.-121 r.

⁵³ SJTAN, FPMT, *Dosar 1744/3*, f. 5-20.

care cuantifică evreii imigrați în Timișoara⁵⁴. Rubricatura tabelului cuprinde numele, locul nașterii, starea materială și însemnări despre comportamentul și caracterul lor moral, astfel că, pe baza sa, se poate schița un sumar tablou al câtorva dintre membrii comunității. Actul cuprinde 31 de nume, capi de familie, însă doar analiza onomastică nu este pe deplin revelatoare, din cauza obligativității schimbării patronimului survenită la sfârșitul secolului precedent. Rămâne astfel, ca, din combinația numelor cu cea a locului nașterii, să evidențiem sefarzii.

a. sefarzi:

- Benjamin Esztruk (nr. 4), născut la Vidin, în Bulgaria, locuitor de 10 ani în Timișoara;
- Gerson Major (nr. 7), din Niș, Serbia, de 12 ani în Timișoara, mic comerciant, având un comportament foarte bun;
- Jacob Albaly (nr. 10), născut la Belgrad în Serbia, locuitor de 16 ani în Timișoara, mic comerciant, având un comportament exemplar;
- Raphael Talvi (nr. 11), născut la Belgrad în Serbia, locuitor de 8 ani în Timișoara, mic comerciant, având un comportament exemplar;
- Lazar Emanuel (nr. 24), din Semlin în Syrmium, locuitor din 1788 al Timișoarei, negustor de cereale, având un comportament foarte rău, comunitatea dorea să fie expulzat;

b. posibili sefarzi:

- Longinus Marcus (nr. 19), din Simand, comitatul Arad, aflat de 12 ani în Timișoara, negustor, cu un comportament imoral, comunitatea dorind să fie expulzat;
- Mayer Policzer (nr. 30), din Vârșet, nu se ocupă cu nimic, un om Tânăr căsătorit fără avere, „*povară pentru comunitate*”, care îl dorea expulzat.

Analizând datele anterioare rezultă că, din 31 de capi de familie înregistrăți, 5 sunt cu siguranță sefarzi, alți 2 fiind posibili apartinători ai comunității. Raportul este deci de aproximativ 4 la 1 în favoarea aşchenazilor, situație normală pentru sporul migrator. De remarcat faptul că, din 31 de persoane, liderii comunității cer expulzarea pentru 13 (3 sefarzi/posibili sefarzi și 10 aşchenazi), ceea ce reprezintă un procent relativ mare din imigranți și ne permite să identificăm una dintre cauzele permanentelor

⁵⁴ ACT, Dosar 2/1807, f. 33-37.

modificări demografice în sănul comunităților israelite: faptul că, în interiorul acestora, are loc un proces de selecție, fiind acceptați și doriti doar cei care se pot integra și care pot ajuta comunitatea, sau cei cu adevărat bătrâni și nevoiași. Cei tineri dar incapabili, sau cu o viață morală neconformă standardelor sunt înaintați autorităților cu propunere de expulzare.

Deși nu mai apar explicit identificați ca atare, sefarzii sunt prezenți și printre cele 128 familii ce locuiau în Timișoara anului 1820, așa cum sunt ele surprinse de o conscripție internă a comunității⁵⁵. Numele evident **sefarde** sunt următoarele: Iosef Amigo; David și Elias Baruch (trecuți sub același număr, deci în aceeași familie); Menachen Baruch; Abraham Amigo; Abraham Gerzon; Samuel M[...]ak⁵⁶ (venit din Belgrad în anul 1800); Abraham Elias (venit din Belgrad în anul 1780); Mordohai Iachiel (venit din Belgrad în anul 1804); Marcus Gabay (venit din Belgrad în anul 1805); Gerzon Maior (venit în oraș în anul 1794); Iacob Alabala (venit în oraș în anul 1790); Ioel Jupes (venit din Caransebeș în anul 1812); David Rofes (venit din Caransebeș în anul 1814); Iontof Koronyo (venit din Constantinopol în anul 1805).

Numele **posibil sefarde** sunt: Mayer Iacob; Solomon Iacob; Simeon Abraham; Iachiel Szemo (venit din Belgrad în anul 1805); Abraham Szemo (venit în oraș din Belgrad în anul 1805); Heim Szemo (venit din Belgrad în anul 1805); Lazar Manoly.

După cum se observă, chiar presupunând că toți cei enumerați anterior ar fi cu siguranță evrei spanioli, numărul lor rămâne foarte scăzut (21 de familii), situându-se procentual la 16% din totalul familiilor. Am arătat anterior, pentru prima jumătate a secolului al XVIII-lea, cum numărul familiilor nu exprimă în mod necesar și situația demografică reală, dar chiar și așa este evident regresul demografic al comunității sefarde. Mai mult, aceasta pare să subziste în mare parte datorită imigrărilor din sudul Dunării (7 din Belgrad, 1 din Constantinopol) sau din teritoriu (2 din Caransebeș și încă 2 cu origine neidentificabilă).

O mult mai complexă conscripție, realizată doar doi ani mai târziu, identifică nominal și componenții familiilor⁵⁷, însă, se pare, doar în Cetate.

⁵⁵ SJTAN, FPMT, Dosar 1820/11, f. 91-117.

⁵⁶ Numele pătat cu cerneală [n. a.].

⁵⁷ SJTAN, FPMT, Dosar 1822/13, f. 59-72.

Aflăm, spre exemplu, că, printre evreii spanioli se număra „casa Amigo”, incluzând trei familii și 10 membri: văduva Ester Amigo de 52 de ani cu un copil de 12 ani, Abraham Amigo (26 ani) cu soția Theresia (24 ani), un fiu de 1 an și un slujitor de 17 ani și Joseph Amigo, de 40 ani, cu soția Hanni de 28 și doi copii de 4 și 2 ani.

O altă „casă” sefardă este cea a familiilor Baruch. Elias Baruch avea o familie formată din șase membri, dintre care un posibil copil dintr-o altă căsătorie. Alături de el mai este înregistrată și familia lui Daniel Baruch, formată din 4 membri și un servitor posibil aşchenad (Stein Levi). În fine, Menachem Baruch de 24 de ani și soția sa Luna (18 ani) aveau un copil de 2 ani și un servitor aşchenad. Un caz interesant este cel al familiei lui Iuda Baruch (47 ani) și a soției sale Ester (45 ani): deși numele indică o apartenență sefardă, prenumele copiilor ne fac să credem că originea lor ar fi aşchenadă (Rupenberg, Maragretha, Hanna, Derl). O posibilă explicație ar fi că mama, Ester, era aşchenadă și a ales prenumele copiilor.

Văduva Ester Madocha de 30 de ani, cu fiul său Joseph, de 9 ani sunt de asemenea sefarzi. O altă văduvă sefardă este Blanka Leon Magyar (27 ani) cu fiul ei Menachem (7 ani). Posibili evrei spanioli sunt și cei din familia lui David Magyar (chiar dacă onomastica nu indică în acest caz apartenență confesională, numele este atestat la sefarzii din Timișoara în secolul XX și exemplul anterior indică înrudirea cu o familie sefardă stinsă: Leon), unde de asemenea funcționează doi servitori: un aşchenad și sefardul de 17 ani Avram Amigo. Alt posibil sefard este Majer Jacob cu soția Rosa. Cu siguranță sefardă, familia lui Avram Gerson număra șase membri (soția și 4 copii), încheind șirul evreilor spanioli menționați în Cetatea Timișoarei în 1822.

Referindu-ne strict la familiile anterior menționate (11 la număr) observăm că 1/2 din ele sunt de fapt rude (Amigo și Baruch), urmași ai marilor familii sefarde din secolul al XVIII-lea. Dacă îi considerăm și pe cei din familia Magyar ca fiind sefarzi, statistica evreilor spanioli din Cetatea Timișoarei indică pentru anul 1822 un număr de 40 de persoane, cu o medie de vârstă de aproximativ 22 de ani – deci destul de scăzută, la această situație contribuind atât numărul mare de copii cât și vârsta Tânără a văduvelor.

Același document continuă cu conscripția evreilor din cartierele timișorene Fabric și Josefin. Amintim familiile: Isaia Gabay – 8 membri și o servitoare aşchenadă, Iacob Albala – 4 membri, Abraham Derrere – 4 membri, Abraham Alsandeli, necăsătorit (19 ani), Avram Elias (55 ani) cu fiica/soția Mariam (18 ani), Ioseph Baruch – 5 membri, inclusiv servitoarea de 55 de ani Safira Kaloo, văduva Lea David Magyar (36 de ani) cu 4 copii, Gerson Maior – 4 membri și un servitor aşchenad.

Trebuie menționat și cazul fetiței sefarde Rachel Amigo, înregistrată ca făcând parte (probabil ca slujnică sau ca rudă înfiată) din familia Polluk. De asemenea, Devora Sarsigli, în vîrstă de 12 ani, este înregistrată în cadrul familiei Abraham și Malka Simon (familie posibil sefardă, dar pe care nu am luat-o în evidență pentru calculele demografice), iar aşchenada Clari Nachmann, de aceeași vîrstă, apare în familia sefardă Markus și Lea Sarsigli.

În total 37 de persoane, cu o medie de vîrstă de 26,2 ani – acesta este profilul demografic al comunității sefarde din Timișoara-Fabric și Timișoara Josefin la 1822⁵⁸.

O medie a calculelor anterioare ne conduce la concluzia că, în capitala Banatului, locuiau în anul respectiv un total de 20 sau 21 familii sefarde, însumând aproximativ 80 de persoane, egal repartizate în cele două cartiere conscrise, cu o medie de vîrstă de aproximativ 24 de ani. Aceasta reprezintă un procent sefard de aproximativ 13%, mult diferit de situația de la sfârșitul secolului anterior. De asemenea, se poate observa că o parte din evreii spanioli menționați nominal în 1820 nu mai sunt prezenți, după doi ani, în zona orașului Timișoara, ceea ce indică un flux migrator destul de ridicat (este posibil ca orașul de pe Bega să fi reprezentat doar o etapă într-un drum mai lung spre Europa Centrală).

De altfel, fenomenul imigrației regionale se manifestă și în secolul al XIX-lea: în 1833, obștea evreiască din Timișoara a solicitat încetățenirea a 10 familii de sefarzi și 10 de aşchenazi⁵⁹, iar în 1848 aflăm că se ceruse expulzarea celor șase familii de evrei sosite în Timișoara de la Belgrad în ultimii ani (posibili sefarzi)⁶⁰.

⁵⁸ De fapt sefarzii trăiau doar în Timișoara-Fabric, iar în Josefin locuiau doar 4 familii aşchenade.

⁵⁹ Neumann, *Istoria evreilor din Banat...*, p. 100.

⁶⁰ Glück, *Evreii din Timișoara între anii 1848 și 1918...*, p. 127.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, sursele arhivistice care vorbesc despre situația demografică a sefarzilor timișoreni devin din ce în ce mai rare. Nu mai există conscripții, iar problema delimitării sefarzilor-așchenazi nu se mai ridică. Recensăminte din secolele XIX-XX indică pentru evreii din Timișoara situația următoare⁶¹:

Anul	Populația
1869	4099
1880	4199
1890	5031
1900	6058
1910	6729
1920	8307
1930	9499
1956	6700
1966	2590
1977	1629
1992	556
2002	350

S-au păstrat totuși, deși foarte fragmentar, o categorie de surse utile cercetării: registrele de stare civilă. Pornind de la analiza acestora, am încercat să creionăm portretul demografic al micii comunități sefarde din Timișoara anilor 1870-1890. Trebuie să menționăm de la început că ne-am îndreptat atenția asupra cartierului Fabric, unde știm că mai funcționa, în perioada cercetată, o comunitate sefardă. O dificultate suplimentară a constituit-o faptul că, după 1870, apar primele semne de maghiarizare a numelor în cazul nou-născuților, proces ce se desfășoară din propria inițiativă a comunităților, probabil în speranța unei cât mai facile integrări sociale a copiilor. Consultând registrele sinagogii ortodoxe din Fabric (din păcate incomplete) am identificat următoarea situație:

⁶¹ Rotariu (coord.), *Recensământul din 1869. Transilvania...*, p. 301; Rotariu (coord.), *Recensământul din 1880. Transilvania...*, p. 328; Rotariu (coord.), *Recensământul din 1890. Transilvania...*, p. 331. Rotariu (coord.), *Recensământul din 1900. Transilvania...*, p. 567; Rotariu (coord.), *Recensământul din 1910. Transilvania...*, p. 549; Varga, *Erdély etnikai és felekezeti statistikája 1850-2002...*, la 20.04.2012.

- pentru intervalul 1870-1895 nr. total al nașterilor posibililor sefarzi: 26⁶²
- pentru intervalul 1878-1882 nr. total al deceselor posibililor sefarzi: 3⁶³
- pentru intervalul 1869-1895 nr. total al cununiilor: 6⁶⁴, dintre care:
 - cu ambii parteneri sefarzi: 1 și
 - cu un singur partener sefard: 5.

Desigur, disparitatea datelor păstrate nu permite o analiză serială, dar există câteva concluzii ce se pot trage. În primul rând, la această, dată în Timișoara-Fabric mai existau foarte puține familii de sefarzi: estimăm numărul lor la maxim 10-15, unele fiind ramuri ale aceluiași „neam”. În al doilea rând, față de familiile menționate la 1822 mai apar doar patru nume noi: Cohen, Sydon, Lion și Naftali – fără a avea cu adevărat siguranță că este vorba despre sefarzi în cazul ultimelor două. Apoi, numărul nașterilor este foarte mic, fiind în medie de 1/an. Aceeași medie o constatăm și în cazul deceselor, cu o relevanță mai scăzută din cauza perioadei scurte acoperite de registrele păstrate. Cununiile au de asemenea o frecvență medie foarte redusă: 1/4,5 ani și, mai mult decât atât, majoritatea sunt „exogame”, unul dintre parteneri fiind aşchenad. Există un singur caz de căsătorie endogamă sefardă, dar ambii soți sunt imigranți: Cohen Jakab din Belgrad și Cohen Sara din Vidin, în anul 1895.

Toate aceste informații și concluziile aferente, puține la număr, ne îndeamnă totuși să avansăm o serie de concluzii privind caracterul comunității sefarde din Timișoara-Fabric în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Este evident că avem de-a face cu o comunitate formată din câteva vechi familii (Albala, Baruch, Magyar) dintre care unele sunt pe cale de a se stinge (Gerson, Gabay), cărora li se alătură într-un număr redus imigranți sud-dunăreni (Cohen, Lion, Sydon, Naftali). Aprecierea privind numărul lor nu poate fi decât foarte aproximativă, dar îndrăznim să avansăm o cifră de maxim 40-50 persoane, cu o medie de vârstă mult mai ridicată decât cea din 1822. De fapt, ceea ce surprind registrele parohiale ale perioadei este exact stingerea generației menționate în conscripția anului 1822, într-un caz

⁶² SJTAN, *Colectia Registrelor Parohiale de Stare Civilă, Comunitatea Mozaică Timișoara-Fabric, Registrul de botez pe anii 1870-1895*.

⁶³ Idem, *Registrul de decese pe anii 1878-1881*.

⁶⁴ Idem, *Registrul de cununii pe anii 1860-1895*.

existând chiar posibila identificarea nominală, a Lunei Magyar, soția lui David Magyar, născută la Belgrad, având 25 de ani la data primei conscripții și decedată în anul 1881. Cu alte cuvinte, Timișoara sfârșitului de secol XIX pare să adăpostească o obște sefardă îmbătrânită, a cărei reîmprospătare nu mai putea veni, ca în deceniiile trecute, dinspre imigrările sud-dunărene deoarece și capacitatea acestui rezervor demografic scăzuse și condițiile politice se modificaseră.

Informațiile privitoare la comunitatea sefardă din Lugoj indică faptul că aceasta s-a „topit” în masa aşchenadă, persistând onomastica evreo-spaniolă dar mulți dintre urmașii sefarzilor de la începutul secolului al XIX-lea fiind integrați ritului neolog. Nici cea mai amplă monografie a comunității nu oferă informații statistico-demografice particulare pentru sefarzi, nici măcar estimări aproximative⁶⁵, astfel că ne vedem obligați să rezumăm demersul nostru, pentru cazul orașului de pe Timiș, la prezentarea evoluției generale a populației evreiești conform surselor oficiale.

Este evident că, la Lugoj, urmașii sefarzilor au fost destul de numeroși, chiar și în perioada interbelică. Probabil tocmai faptul că s-au integrat mai ușor comunității majoritare aşchenade, că nu au fost la fel de conservatori cum par a fi fost cei din Timișoara, a ajutat la perpetuarea, cel puțin onomastică, a prezenței lor. Iată cum a evoluat populația evreiască din Lugoj (și localitățile rurale periferice) de-a lungul timpului⁶⁶:

Anul	Populația
1869	1119
1880	1256
1890	1307
1900	1624
1910	1878
1920	1774
1930	1418
1956	536
1966	263
1977	113
1992	56
2002	31

⁶⁵ Schwager, *Evreitatea la Lugoj...*, p. 11-14.

⁶⁶ Varga, *Erdély etnikai és felekezeti statistikája 1850-2002...*, 20.04.2012.

VII.c.1. Progres și regres natural în comunitatea sefardă din Timișoara. Cauze și explicații

Urmărind evoluția demografică a sefarzilor din Timișoara observăm că, de la un statut preeminențial la începutul secolului al XVIII-lea, ajung la sfârșitul secolului al XIX-lea la un număr foarte redus de membri. Care sunt cauzele acestei involuții și cum a decurs ea? De ce pe parcursul a două secole sefarzii au scăzut demografic într-o asemenea măsură încât să se pună problema desființării obștii?

Din datele pe care le avem acum la dispoziție se pot trage doar concluzii de ordin general, fără a putea înainta cifre și procente exacte. La jumătatea secolului al XVIII-lea comunitatea sefardă era, în mod cert, mai înstărită și mai stabilă decât cea aşchenadă, deși numărul membrilor era aproximativ egal. Acest fapt reiese atât din valoarea aproape dublă a taxelor plătite, cât și din faptul că fluctuația demografică este, în cazul sefarzilor, mai scăzută. Dacă numărul lor crește de la 92 la 117 între 1743-1747, în schimb numărul aşchenazilor scade de la 100 la 62 în aceeași perioadă⁶⁷. Paradoxal însă, deși mai săraci, aşchenazii aveau un număr aproape triplu de servitori, la 1743. În condițiile diferențierilor economice și de statut social, apare evident faptul că avem de-a face cu o comunitate sefardă înstărită și legată puternic de orașul în care locuia, am putea spune conservatoare și mai puțin mobilă, față de o comunitate aşchenadă mai săracă, fluctuantă din cauza expulzărilor, dar tocmai de aceea obligată să devină mai mobilă și mai întreprinzătoare: chiar raportul dintre numărul servitorilor indică un model de politică demografică comunitară prin atragerea rudelor/prietenilor și ajutarea lor în a se stabili în oraș eludând legislația restrictivă a timpului, dar și un spirit mai „burghez” decât cel al sefarzilor. Pe termen scurt starea materială le-a permis evreilor „spanioli” să păstreze statutul comunității, dar pe termen lung au cedat demografic în fața sporului migrator aşchenad.

Soarta sefarzilor timișoreni nu a depins atât de ei, cât de răsturnarea totală a raportului de forțe în regiune de-a lungul secolului al XVIII-lea și de deteriorarea situației interne a Imperiului Otoman, principalul rezervor demografic al acestei comunități. În primul rând, evreii spanioli nu puteau

⁶⁷ SJTAN, FPMT, Dosar 1747/2, f. 3.

emigra decât din Balcani. În al doilea rând, era normal ca, în teritoriile austriece, să emigreze mai ușor evrei din Imperiul Habsburgic, favorizați și de administrația care probabil avea mai mare încredere în ei decât în foști cetăteni turci⁶⁸. Or, în aceste condiții, sefarzii săraciți dintr-un Imperiu Ottoman aflat în derivă nu puteau concura în nici un caz cu aşchenazii central-europeni, a căror situație materială tindea constant spre prosperitate și care se puteau mișca mult mai ușor, în ciuda tuturor opreliștilor administrative interne. Comunitatea evreilor spanioli din Timișoara a supraviețuit un timp datorită situației sale materiale și statutului cătorva dintre membri, dar pare să fi devenit, în timp, o comunitate semi-închisă, iar sporul demografic migrator aşchenad a înăbușit sporul demografic natural sefard.

Trebuie luate în considerare și acele mecanisme de selecție ce reies din documentul de la 1807⁶⁹: dacă într-adevăr procesul de asistență socială funcționează, el este evident selectiv, cu atât mai mult într-o comunitate urbană, cu statut și rigori mai ridicate⁷⁰. În aceste condiții, eventualii imigranți sefarzi balcanici, cu o stare materială inferioară și provenind dintr-o lume a altor realități cotidiene erau, evident, mai greu integrabili unei comunități „eliste” (la nivel regional) precum cea timișoreană. Același document permite observația că, în Timișoara anilor 1790-1807, sporul migrator sefard reprezenta doar 1/4 din cel aşchenad, dezechilibrul fiind evident.

În 1822 obștea evreilor spanioli părea a cunoaște un moment de revîriment, însă nu cantitativ, ci din punctul de vedere al vîrstei membrilor. În aceste condiții, chiar dacă se asigura continuitatea încă unei generații era evident că, după stingerea din viață a celor care erau tineri la acea dată, avea să urmeze și prăbușirea comunitară (ceea ce s-a și întâmplat în 1890. Faptul că, în 1833, numărul familiilor pentru care se cerea încetătenirea era egal repartizat poate însemna că exista încă un echilibru de statut (dacă nu chiar demografic) între cele două rituri, ceea ce din nou ne impune imaginea sefarzilor ca grup restrâns numeric, dar elitist și cu o situație materială bună.

⁶⁸ A se vedea, ca exemplu: Ernest Deutsch, *Juden-Revision im Jahre 1820*, în „Almanahul evreesc. Jüdisches Jahrbuch. Zsidó Évkönyv”, IV, 1938-1939, p. 123-134.

⁶⁹ ACT, Dosar 2/1807, f. 33-37.

⁷⁰ V. Neumann atrage, de asemenea, atenția asupra faptului că, în orașele Banatului, procesul de selecție a evreilor era unul mai riguros. Vezi ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 1996, p. 79.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a avut loc adevărata prăbușire demografică, acest fenomen reflectându-se în indicatori precum rata anuală a natalității (1/an) sau a cununiilor (1/4,5 ani). Totodată, lipsa conscripțiilor ne împiedică să mai identificăm cifra exactă a membrilor comunității. Faptul că ulterior, inclusiv în perioada interbelică, copiii sefarzi apar în actele școlilor timișorene absolut întâmplător, „numărabili pe degete” practic, iar dintre aceștia jumătate sunt imigranți iar celalătă jumătate provin din familii mixte (cu un părinte așchenad), întregește imaginea unei comunități ale cărei rămașițe erau deja integrate celorlalte rituri mozaice și care se menținea absolut artificial, prin imigrări sporadice.

Motivele dispariției obștii sefarde din Timișoara au fost expuse anterior, fiecare dintre ele putând fi considerat un factor suficient de puternic. Însă rămâne greu de explicat de ce în Timișoara sefarzii și-au pierdut atât de repede identitatea, în timp ce la Alba Iulia, după cum vom vedea, comunitatea lor continuă să existe, preluând o formă de rit „ortodoxă”, până la jumătatea secolului următor. Se poate ca acel caracter de creuzet multicultural al Banatului să fi contribuit la mai rapida lor aculturație/integrare (accentuată și de legislația care favoriza integrarea sub forma maghiarizării), sau se poate ca vechile familii să fi rămas atât de închistate în formele conservatoare de existență, încât să fi avut loc exact opusul: o lipsă totală de integrare care a determinat extincția fizică a comunității.

VII.d. Dimensiunea demografică a prezenței sefarde la Alba Iulia

Prima conscripție transilvăneană în care sunt menționați evrei este cea a orașului Alba Iulia, datând din 1698. Apar aici 12 familii de evrei, toți chiriași, reprezentați de un jude *Abraham*, care plăteau contribuții anuale între 4 și 26 fl⁷¹. În 1753 orașul găzduia 31 de familii, reprezentând mai mult de 1/3 din numărul total al evreilor aflați în Ardeal. În 1779 apar menționate în Alba Iulia 11 familii, cu 26 de copii, reprezentând doar 5% din numărul total al familiilor israelite din comitatele Transilvaniei. Recensământul iosefin din 1785-1786 surprinde existența la Alba Iulia a 30 familii evreiești, cu un total de 150 persoane din care: 29 căsătoriți, 52

⁷¹ Gyémánt, *Evreii din Transilvania...*, p. 18.

necăsătoriți și 69 femei (copiii sunt incluși în rândul celor necăsătoriți și al femeilor)⁷², adică 13% din numărul de familii evreiești transilvănenе.

Desigur, se ridică problema diferențierii interne. Trebuie precizat că, spre deosebire de Banat, unde aşchenazii încep să pătrundă abia odată cu armata habsburgică, în Transilvania există pe tot parcursul secolului al XVII-lea atât sefarzi (sosii în mare parte după privilegiile lui Gabriel Bethlen) cât și aşchenazi, această situație perpetuându-se în secolul al XVIII-lea când imigranții din Imperiul Otoman și Țările Române sunt sefarzi, iar cei din zonele vestice și nordice aşchenazi. Proporția demografică a celor două comunități este aproape imposibil de determinat, deoarece sursele statistice majore nu fac niciodată această diferențiere, iar fluxul imigratōnist rămas constant pe tot parcursul secolului al XVIII-lea și mobilitatea sporită a evreilor reprezintă piedici suplimentare. Totuși, chiar și pornind de la aceste premise, unele considerații pot fi exprimate.

Analizând datele statistice anterior prezentate, istoricul Ladislau Gyémánt propune două concluzii importante pentru cercetarea noastră. În primul rând, observă scăderea ponderii evreilor așezați în mediul urban în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, fenomen pe care îl pune pe seama piedicilor întâmpinate la așezarea în orașe. În al doilea rând, faptul că ¾ din evrei locuiau în comitatele din nordul și nord-vestul Transilvaniei indică direcția preponderentă a imigrării dinspre nord și nord-vest. Într-adevăr, în sudul Transilvaniei (zona Sibiu-Brașov) populația evreiască pare a lipsi aproape cu desăvârșire, însă nu trebuie uitat că aici funcționa legislația Universității săsești și că evreii nu puteau fi în nici un caz acceptați, deoarece reprezentau o serioasă concurență economică. Cele mai sudice locații în care apar menționați evrei sunt comitatul Târnavelor, scaunul Sebeș și comitatul Hunedoara.

Continuând demonstrația, L. Gyémánt arată că, în condițiile în care sporul natural (10-15%) și colonizările rare nu pot acoperi creșterea numerică a populației evreiești înregistrată pe parcursul secolului al XVIII-lea, rămâne ca explicație doar imigrarea. Din acest punct de vedere, pentru orașul Alba Iulia, avem în 1735: 7 familii din Polonia, 3 din Moldova și Țara Românească,

⁷² *Ibidem*, p. 19-21; Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)...*, p. 23.

3 de la sudul Dunării și câte una din Ungaria și Moravia⁷³. Raportul sefarzi/așchenazi pare a fi deci de 1 la 4. În 1779 sunt menționați evrei veniți din Spania, Țările Române și Imperiul Otoman, dar cu un grad de răspândire mult mai mic decât al celor din Europa Centrală⁷⁴. Dintr-o altă sursă, aflăm că, la Alba Iulia, trăiau în 1779 un număr de 96 sefarzi⁷⁵. Concluzia generală este aceea că, pe parcursul secolului al XVIII-lea, au continuat imigrările sefarde, atât din Imperiul Otoman cât și din Țările Române, sau chiar din Spania, însă într-o proporție net inferioară așchenazilor, astfel că, la începutul secolului al XIX-lea, evreii spanioli trebuie să se fi aflat într-o evidentă minoritate. Acest fapt se datorează și legii din Moravia (1736) care permitea întemeierea de familie unui singur fiu dintr-o familie, fapt care i-a obligat pe așchenazii din acea regiune să migreze spre sud-est⁷⁶.

În secolul al XIX-lea, populația evreiască a Transilvaniei a crescut constant, cunoscând uneori chiar creșteri explozive (de exemplu în anii premergători Revoluției). La Alba Iulia, s-a concentrat, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, mai mult de jumătate din populația urbană evreiască a Transilvaniei, aceasta deoarece, conform Approbatae Constitutiones, acesta era singurul oraș în care evreii se puteau așeza legal. În 1848 aici trăiau încă 42,5% din evreii orășeni ai Transilvaniei. În 1870, în schimb, doar 16,6% dintre aceștia mai locuiau în Alba Iulia, odată cu ridicarea oficială a oricăror restricții⁷⁷. În cifre, evoluția populației evreiești a orașului, în secolele XIX-XX, conform recensămintelor oficiale, arată astfel⁷⁸:

⁷³ Gyémánt, *Evreii din Transilvania...*, p. 23-24.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 24-25

⁷⁵ Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)...*, p. 96.

⁷⁶ Glück, *Date noi despre evoluția demografică a populației evreiești din Transilvania...*, în loc. cit., p. 11.

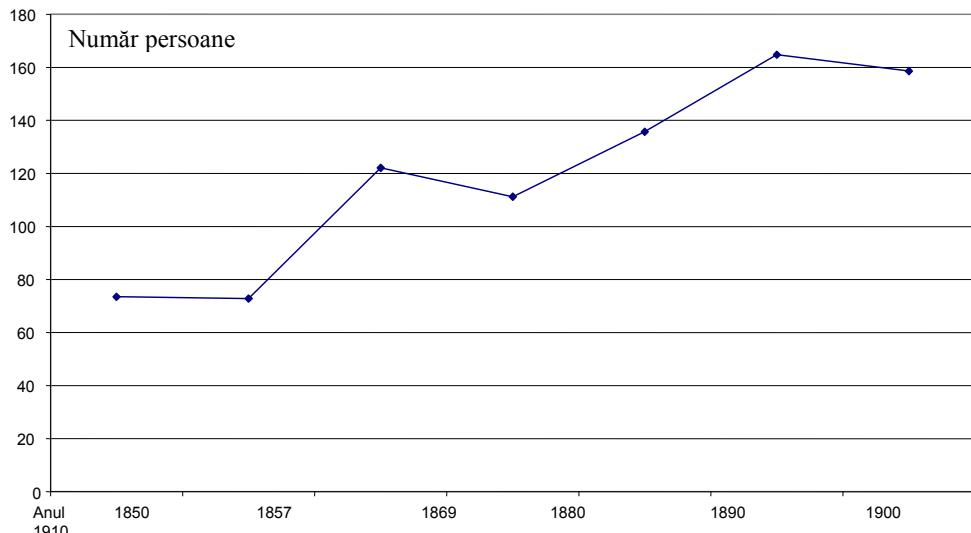
⁷⁷ Gyémánt, *Evreii din Transilvania...*, p. 49-50.

⁷⁸ Rotariu (coord.), *Recensământul din 1850. Transilvania...*, p. 28-29; Rotariu (coord.), *Recensământul din 1857. Transilvania...*, p. 25; Rotariu (coord.), *Recensământul din 1869. Transilvania...*, p. 19; Rotariu (coord.), *Recensământul din 1880. Transilvania...*, p. 2; Rotariu (coord.), *Recensământul din 1890. Transilvania...*, p. 21; Rotariu (coord.), *Recensământul din 1900. Transilvania...*, p. 31; Rotariu (coord.), *Recensământul din 1910. Transilvania...*, p. 25; Varga, *Erdély etnikai és felekezeti statistikája 1850-2002 ...*, la 20.04.2012.

Anul	Populația
1850	735
1857	728
1869	1221
1880	1118
1890	1357
1900	1647
1910	1586
1920	1770
1930	1558
1992	29

Conform recensământului din 1919, la Alba Iulia trăiau 1770 evrei din totalul de 9645 locuitori ai orașului⁷⁹. În 1930 locuiau 1558 cetăteni de religie mozaică dintr-un total de 12282 locuitori⁸⁰. Din aceștia, doar 1480 s-au declarat evrei și 799 și-au declarat idiș-ul ca limbă maternă, restul optând pentru maghiară, română și (posibil dar puțin probabil, ladino – o limbă care este integrată coloanei „alte limbi”). Din păcate, în aceste condiții, este aproape imposibil de identificat numărul exact al sefarzilor din Alba Iulia, și nici arhiva comunitară nu conține documente mai precise.

Graficul nr. 3. Populația evreiască din Alba Iulia (1850-1910)



⁷⁹ Caloianu, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia (sec. XVII-1948)...*, p. 89-90.

⁸⁰ Recensământul populației... 1930, p. 2.

VII.e. Dimensiunea demografică a prezenței sefarde la Craiova și Drobeta-Turnu Severin

Nu există date demografice anterioare secolului al XVIII-lea, dar știm că, în perioada stăpânirii austriece, în Oltenia au fost recenzăți, în 1734-1735, doar 4 capi de familie evrei. Cifra este însă irelevantă, deoarece în condițiile războaielor este posibil ca sefarzii olteni să se fi retras la sudul Dunării din fața înaintării austriece. În 1786, în Craiova locuiau 10 familii de evrei, probabil majoritatea sau chiar toți sefarzii⁸¹.

În 1831, I. Dolgorozi susține că trăiau în Craiova 82 capi de familie evrei, dintre care 37 sudiți. Pentru 1838, am identificat cifra de 114 capi de familie în județul Dolj, iar în 1860 – 505 capi de familie evrei, dintre care 495 în Craiova⁸². Fără îndoială, ținând cont de rata sporului migrator, o parte însemnată a acestora trebuie să fi fost aşchenazi, fără a putea respinge ideea unor imigrări sefarde, sud-dunărene, reduse ca intensitate.

La sfârșitul secolului al XIX-lea (1899), în Craiova locuiau 2.891 evrei. Dintre aceștia, conform listelor de alegători ale comunității sefarde, un număr de 156 capi de familie erau de rit spaniol⁸³. Rămâne discutabil, în aceste condiții, care era numărul total al sefarzilor din Craiova la începutul secolului XX. Lipsa registrelor confesionale de „stare civilă” în Vechiul Regat face imposibilă emiterea unor considerații mai ample bazate pe indicatori demografico-statistici.

În 28 mai 1900, Epitropia sefardă a instituit o comisie pentru recenzarea familiilor de rit spaniol din oraș, dar rezultatele nu apar în documentele cercetate de noi⁸⁴. Apare, în schimb, informația conform căreia rezultatele recensământului au fost invalidate de conducerea comunității, o dovadă a dificultății unui asemenea proces, chiar pentru o comunitate mică, ceea ce poate indica fluctuații migratorii sporite⁸⁵. Luând în considerare o medie de 4-6 membri pe familie, cifrele indică o comunitate de 650-1.000 de persoane. Nu am identificat documente mai exacte în acest sens anterioare Primului

⁸¹ Dongorozi, *Așezările evreiești din Oltenia după război (1920-1929)*, în loc. cit, p. 158.

⁸² *Ibidem*, p. 159.

⁸³ ACSIER, Dosar VI 196, f. 69.

⁸⁴ *Idem*, Dosar VI 458, f. 36.

⁸⁵ *Ibidem*, f. 45.

Război Mondial, deoarece pentru comunitate nu era importantă recenzarea individuală, cât cea familială.

Anul	Populația
1831	82 capi de familii
1860	495 capi de familii
1899	2891, din care 156 capi de familii sefarde
1930	2274, din care 215 capi de familii sefarde
1956	482
1977	90 în tot mediul urban din jud. Dolj
1992	42 familii din care 3 sefarde

În perioada 1920-1929, evoluția evreilor în spațiul urban al județului Dolj (deci în mare parte în Craiova) s-a situat procentual între 3,29% și 2,72%. Deși a existat o creștere numerică, după cum se poate observa din graficul de mai jos, procentual populația israelită a scăzut în raport cu majoritarii români. Cifrele oferite acoperă ambele rituri și luând în considerare și raportul sefarzi/așchenazi în Craiova, care era în 1930 1/³⁸⁶ (la o populație de 2274 mozaici)⁸⁷, putem evalua dimensiunea comunității spaniole din oraș la 800-1.000 persoane.

Concluziile noastre sunt confirmate și de unele documente din arhiva comunității, în care epitropii, fără a oferi o cifră exactă, înștiințează Uniunea Comunităților Israelite de rit Spaniol din România că, în Craiova, trăiesc aproximativ 800 de evrei-spanioli⁸⁸. Nu existau sefarzi în zonele rurale ale Olteniei, nici la Drăgășani și Râmnicu-Vâlcea. La Caracal, Târgu-Jiu și Calafat numărul lor era redus. În alte centre din zona Dunării, trendul demografic descendant s-a făcut de asemenea simțit: la Călărași, în 1928, mai locuiau doar 18 familii sefarde, motiv pentru care hazanul de aici, Samuel S. Rafino, și-a oferit serviciile comunității din Craiova⁸⁹. Cea mai importantă comunitate a lor rămânea la Craiova, dar mai locuiau, de asemenea, în număr însemnat la Turnu-Severin⁹⁰.

⁸⁶ Eskenasy, *Istoricul comunității israelite spaniole din Craiova...*, 1932, p. 14.

⁸⁷ Recensământul populației...1930, p. 604.

⁸⁸ ACSIER, Dosar VI 38, f. 42.

⁸⁹ *Ibidem*, f. 63.

⁹⁰ Cf. Dongorozzi, *Așezările evreiești din Oltenia după război (1920-1929)...*, în loc. cit, p. 160-172.

În această ultimă localitate, începuseră emigrările sefarde spre Palestina încă înainte de 1900. Stă mărturie în acest sens cererea de ajutor finanțiar pentru cei ce plecau, pe care comunitatea din Turnu-Severin a înaintat-o celei din Craiova. Cererea a fost respinsă⁹¹, căci obștea craioveană plătea astfel de ajutorare emigrantilor ei, cum a fost cazul doamnei Saly Panijel, care a primit un ajutor de emigrare de 50 lei⁹².

L.M. Eskenasy înaintează pentru anul 1931 cifra de 215 capi de familie⁹³, ceea ce confirmă datele anterioare, dar totodată conduce la o medie de sub 4 persoane pe familie, semn al unei comunități relativ îmbătrânită și cu o natalitate proporțional redusă. Un argument suplimentar în acest sens este reprezentat de numărul redus al copiilor sefarzi care frecventau școala „Lumina” în 1928: 22 (cls. elementară (preșcolari) – 4, cls. I – 2, cls. II – 6, cls. III – 7, cls. IV – 3)⁹⁴. Peste 3 ani, în 1931, numărul lor scăzuse la 16⁹⁵. În 1939, în întreg județul Dolj mai locuiau 2.072 evrei, numărul acestora aflându-se în regres față de anul 1930. 95% dintre ei habitau în mediul urban⁹⁶. Comunitatea sefardă din Craiova a continuat să existe și în anii de restricție 1940-1944, alături de cea așchenadă, numărul persoanelor crescând de la 1.530 (1940) la 1.726 (1943). Acest spor se datorează însă, mai mult ca sigur, imigrărilor cauzate de război și funcționării „ghetoului”. Profesa un singur tăietor ritual, dar cimitirele erau distințe⁹⁷.

În 1992, în Craiova mai locuiau 42 de familii evreiești, pentru ca, în prezent, numărul lor să fie de doar 10, existând și parteneri neevrei⁹⁸. Dintre aceștia, în 1998, 3 familii erau sefarde⁹⁹.

⁹¹ ACSIER, Dosar VI 458, f. 40.

⁹² *Ibidem*, f. 43.

⁹³ Eskenasy, *Istoricul comunității israelite spaniole din Craiova...*, 1932, p. 5.

⁹⁴ ACSIER, Dosar VI 38, f. 175.

⁹⁵ *Idem*, Dosar VI 248, f. 80.

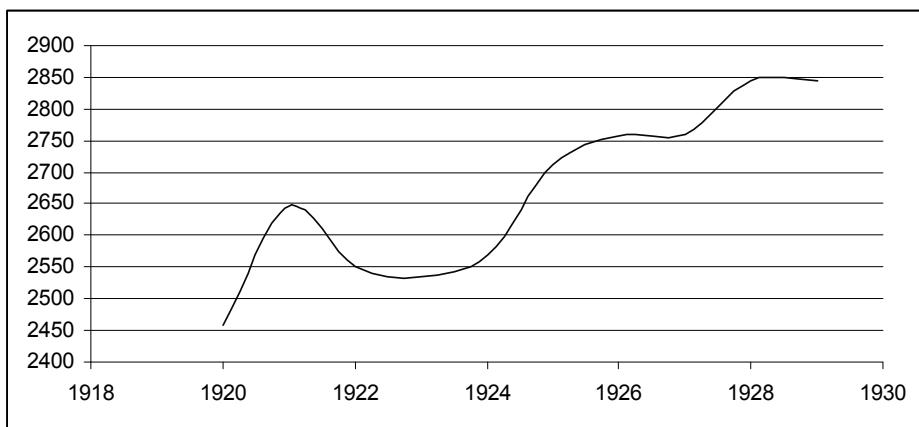
⁹⁶ ***, *Evreii din România între anii 1940-1944. Vol. II. Problema evreiască în stenogramele Consiliului de Miniștri...*, p. 72, 76.

⁹⁷ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 2004, p. 710.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 811.

⁹⁹ Firescu, *The Sephards in Craiova...*, în loc. cit., p. 39.

Graficul nr. 4. Evoluția numerică a populației evreiești din mediul urban în județul Dolj între 1921-1929¹⁰⁰



În analiza situației demografice a evreilor sefarzi din Drobeta-Turnu Severin trebuie să se țină seama și de ansamblul demografic local. În perioada interbelică, acest oraș a cunoscut o continuă scădere a populației, sporul negativ luând proporții ulterioare în timpul celui de al doilea război mondial pe fondul bombardamentelor aliaților¹⁰¹. Dat fiind acest context general nefavorabil, dispariția comunității sefarde de aici este perfect explicabilă: într-un oraș „bolnav” demografic, dar aproape de înfloritoarea Craiovă, migrația între cele două centre trebuie să fi favorizat urbea Băniei. În plus, Craiova era deja, între cele două războaie mondiale, centrul sefarzilor din Oltenia și punctul spre care emigrau în grup comunitățile mici, incapabile să se mai susțină în târgurile de provincie. Probabil nu întâmplător, după 1944, pe lista salariaților comunali ai orașului Turnu-Severin nu mai apare nici un nume israelit¹⁰². Nu știm câți dintre cei 73 de evrei înregistrați în localitate la recensământul din 1956 erau sefarzi¹⁰³.

În anii dinaintea celui de al doilea război mondial, în România trăiau aproximativ 15.000 de sefarzi, marea majoritate în regiunile sudice¹⁰⁴. Nu

¹⁰⁰ Cf. Dongorozi, *Așezările evreiești din Oltenia după război (1920-1929)...*, în loc. cit., p. 163 sqq.

¹⁰¹ *Anuarul primăriei orașului Turnu-Severin (1944-1946)*, îngrijit de Prof. C. Papacostea-Pajură, primarul orașului, Turnu-Severin, Tipografia comunală, 1946, p. 45-47.

¹⁰² *Ibidem*, p. 66-67.

¹⁰³ *Recensământul populației... 1956*, vol. II, p. 198.

¹⁰⁴ ***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, 2004, p. 800.

cunoaștem însă amănunte în privința gradului de asimilare – aculturație a acestei populații. Faptul că în 1970, conform reputatului lingvist Marius Sala, mai trăiau în România doar 150 de persoane care cunoșteau limba ladino¹⁰⁵, indică regresul masiv al acestei comunități, dar totodată și rata ridicată de asimilare, de rupere cu tradiția lingvistică evreo-spaniolă.

După cum am subliniat pe parcursul acestui capitol, dincolo de cifre aproximative, este imposibil de estimat dimensiunea comunităților sefarde din România. Chiar și acele numere de 10.000, respectiv 15.000 avansate în literatura de specialitate nu au indicate sursele și par a fi rezultatul unor evaluări contemporane, mai degrabă decât al unor anchete statistice de epocă. Plecând de la premisa că ele reflectă realitatea, nu putem decât să evidențiem efectele profund negative ale celui de al doilea război mondial și ale comunismului, asupra acestei comunități etnico-religioase. În România contemporană, nu mai există nici o comunitate evreo-spaniolă, ci doar persoane cu rădăcini sefarde, care perpetuează tradiții ce erau încă vii cu mai puțin de un secol în urmă. Iar prigoana anilor 1940-1944 și condițiile politice ale comunismului pot fi considerate principaliii vinovați pentru diluarea, prin emigrări masive, a comunităților sefarde românești.

¹⁰⁵ Iancu, *Ebreii din România 1919-1938...*, p. 75.

CAPITOLUL VIII

PERSONALITĂȚI ALE SEFARZILOR DIN ROMÂNIA. MEDALIOANE BIOGRAFICE

Puțini dintre membrii comunităților sefarde de pe teritoriul României sunt cunoscuți marelui public, sau chiar specialiștilor. Lipsa informațiilor biografice este unul dintre motivele acestei sub-cercetări, lipsa de interes general pentru israeliții de rit spaniol este un alt motiv. În cadrul acestui capitol am reunit un set de microbiografii (uneori simple referiri biografice, atât cât sursele ne-au permis), în încercarea de a prezenta date privind viața și activitatea unui număr cât mai mare de sefarzi ce au trăit și activat pe teritoriul țării noastre.

Lista reunește nume de personalități culturale, științifice, economice, religioase precum și acei fruntași ai comunităților despre care avem un minim de informații biografice. Rolul său nu este de a oferi o perspectivă asupra elitei sefarde, căci despre mulți dintre membri acestei elite nu avem date păstrate, ci doar de a semnala acele „vârfuri” ale comunității care s-au remarcat suficient de puternic pentru a fi apreciate și de către evreii de rit spaniol, dar și de către contemporanii de alte etnii și confesiuni. Această listă nu emite pretenții de exhaustivitate ci, mai degrabă, se dorește a fi o continuare sau extindere pe linie sefardă a eforturilor echipei coordonate de H. Kuller, și a lucrării de căpătâi reprezentată de *Breviarul Biobibliografic* al evreilor din România. Mulți dintre cei prezenți în teza noastră au fost deja repertoriați și prezentați în amintita lucrare, astfel că eforturile noastre în acest sens au fost mult ușurate.

Sperăm că aportul suplimentar de informație pe care l-am adus din alte surse și lucrări biografice să se dovedească util pe viitor cercetătorilor care vor continua studiul istoriei sefarzilor din România.

Alfons Adania (6 iunie 1913-25 martie 1979). Fiul lui D. Adania, proprietar al unei agenții bucureștene de publicitate, a absolvit Facultatea de Litere și Filozofie și cea de Drept ale Universității din București. A debutat de la 16 ani, publicând în revistele pentru elevi, ulterior în „Vremea”, „Facla” și „Floarea de foc”. Publicist și traducător (sub pseudonimul Alf), al mai multor lucrări din dramaturgia anglo-saxonă în perioada interbelică. Între 1946 și 1948 a fost reprezentant al organizației „Ars incorporated” din New York. În anii 1950 a fost închis pe motive politice, iar ulterior și-a reluat vechea pasiune, fiindu-i permis chiar să călătorească în Statele Unite¹.

Radu Albala (20 februarie 1924-10 mai 1994). Fiul negustorului de cereale Iacob Albala, a absolvit Facultatea de Litere și Filozofie și cea de Drept ale Universității din București și a profesat avocatura până în 1948, când a fost exclus din Barou. A debutat în câmpul literar încă din liceu, ulterior a colaborat la „Viața Românească”, „România Literară”, „Teatrul”. După 1948 a fost angajat al Bibliotecii Academiei Române și redactor la Editura Litera². A creat poezie, istorie literară, proză, librete de operă.

Leon Alcalay (1847-1920). Din adolescență a practicat meseria de anticar și comerciant de cărți, vânzând întâi ca ambulant, apoi mutându-și dulapurile cu cărți în diferite locuri din centrul orașului. În 1872 și-a deschis librăria și papetăria pe Calea Victoriei, ulterior începând să și publice în editură proprie. În 1899 a preluat de la Carol Müller colecția „Biblioteca pentru toți”, care a rămas sub egida casei sale de editură până în anul 1943. Pe perioada vieții lui L. Alcalay au apărut în această colecție aproximativ 1.000 de numere. Tradiția a fost continuată de urmașii săi, până în perioada celui de al doilea război mondial, când sub impactul măsurilor anti-evreiești au fost siliți să cedeze clădirea librăriei³.

¹ Kuller,(coord.), *Evrei din România. Breviar biobibliografic*, București, Hasefer, 2008, p. 30; Alexandru Mirodan, *Dicționar neconvențional al scriitorilor evrei de limbă română*, Vol. I, Tel Aviv, Minimum, 1986, p. 21-24.

² *Ibidem*, p. 32; *Ibidem*, p. 38-39.

³ Constantin Bacalbașa, *Bucureștii de altădată 1871-1884*, vol. I, București, Editura Ziarului Universul, 1935, p. 56; George Potra, *Din Bucureștii de ieri*, vol. 2, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1990, p. 270-271; Kuller, *Evrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 32; Iancu, *Evreii din România (1919-1938)...*, p. 75; *In memoriam Ezra Alhasid*, în „Realitatea Evreiască”, 2005, nr. 240 (1040), p. 15.

Leon Algazi (1890-1871), a fost un compozitor evreu, născut în România. A studiat la Viena și Paris, a urmat cursurile Școlii Rabinice din Paris, după care a funcționat ca profesor la Ecole de Liturgie et Pedagogie, în capitala Franței. A fost preocupat întreaga viață de muzica sefardă, colectând piese pe care le-a publicat spre sfârșitul vieții într-o culgere. Deși a trăit și a activat în Franța, a rămas legat de locurile originii sale⁴.

Ezra Alhasid (1916-2005). Președinte al comunității sefarde din România, expert economic și traducător. Eforturile sale culturale au fost orientate spre traducerea în limba română a unor lucrări despre istoria sefardimilor. A publicat în „Adevărul Literar și Artistic” și în „Realitatea Evreiască”⁵.

George Almosnino (17 iulie 1936- 24 noiembrie 1994). Născut în București, a absolvit Liceul „Gh. Șincai” și Facultatea de Istorie (1959), după care a debutat ca poet sub pseudonimul George Aliman în „Povestea Vorbei”, supliment literar al revistei „Ramuri” în 1966. Între 1971-1984 a publicat patru volume de poezie, ulterior apărând și două antologii. A fost soțul scriitoarei Nora Iuga și tatăl balerinului Tiberiu Almosnino (n. 2 decembrie 1962)⁶.

Familia Bally. A fost o puternică familie de bancheri sefarzi din Imperiul Otoman, ai cărei membri s-au stabilit în Principate la începutul secolului al XVIII-lea și au păstrat o influență sporită în viața publică timp de un secol și jumătate.

Celebi Mentes Bally, originar din Abisinia, a susținut urcarea pe tronul Valahiei a lui Nicolae Mavrocordat și a fost răsplătit de acesta prin acordarea unor înalte funcții în stat. În 1730 a susținut crearea oficială a primei comunități sefarde din București. Descendenții săi au continuat să dețină o poziție proeminentă în finanțele Țării Românești, dezvoltând legături puternice cu deținătorii fanarioi ai tronului⁷.

⁴ <http://www.jewish-music.huji.ac.il/thesaurusea7c.html?cat=9&in=9&id=539&act=view> consultat la 22.04.2012.

⁵ Kuller, *Ebrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 34.

⁶ *Ibidem*; Boris Marian, *George Almosnino, un scriitor în penumbră?*, în „Realitatea evreiască”, 2006, decembrie, nr. 262-263, p. 21.

⁷ Moses Schwartzfeld, *Davicion Bally: Biografie*, în „Anuarul Isrelit”, IX, 1886-1887, p. 1-10; Solomovici, *România Judaica...*, p. 108.

Fiul său, **Isaac Bally**, a devenit consilier intim al lui N. Mavrogheni, după ce l-a ajutat să acceadă pe tron.

Nepotul său, **Abraham Bally**, a urmat studii la Leipzig și a devenit un mare negustor în București, dar a murit relativ Tânăr, iar partenerul său de afaceri a profitat de aceasta pentru a-i fraudă urmașii.

Strănepotul său, **Davicion Bally** (29 ianuarie 1809- 2 mai 1884), este probabil cel mai cunoscut membru al familiei, datorită puternicei influențe pe care a avut-o în societatea bucureșteană a secolului al XIX-lea, și, nu în ultimul rând, datorită poziției exprimate la 1848. Silit să recupereze averea pierdută după moartea tatălui, D. Bally a fost nevoit să renunțe la clasicul curs al educației și a devenit un autodidact, parțial ajutat de bogata bibliotecă lăsată moștenire în familie. A muncit în biroul unchiului său, apoi a fost numit cămăraș al depozitelor de sare din porturile de la Dunăre. În 1829 a salvat stocurile de muniții ale armatei ruse, motiv pentru care a fost decorat personal de generalul Kissleff cu ordinul Sf. Ana și a primit privilegiul de a face comerț liber în Rusia. După 1830 a ocupat neplătit funcția de casier al agiei (poliției) și a ajutat la organizarea primei brigăzi de pompieri în București. În 1848 a susținut finanțar cauza revoluției, a publicat din fondurile sale periodicul „Pruncul Român”, dar după intrarea trupelor turcești în Țara Românească a reușit cu greu să scape de la exil, pierzându-și o mare parte a averii. După 1850, s-a implicat profund în modernizarea și reorganizarea comunității sefarde din Capitală, organizând o serie de instituții și activități precum: modificarea statutelor în vederea unei reprezentări mai echitabile în consiliul de conducere, reorganizarea școlară, înființarea unei societăți de îngrijire medicală, organizarea de colecte și distribuirea de îmbrăcăminte și încălțăminte celor nevoiași. În 1882 a părăsit Bucureștiul, îngrijorat de tendințele antisemite crescânde, pentru a muri, două luni mai târziu, la Ierusalim⁸.

Isaac David Bally (1842-1922), fiul lui D. Bally, a fost cărturar, publicist și traducător. A obținut rabinatul la seminarul din Breslau și doctoratul la Universitatea din Breslau. Reîntors în sănul comunității din București, a purtat o constantă activitate educativă în cadrele școlii sefarde „Lea și

⁸ Schwartzfeld, *Davicion Bally: Biografie...*, în loc. cit., p. 1-29; Iancu, *Ebreii din România (1919-1938)...*, p. 75. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2413-bally-davicion> la 24.04.2012.

Nissim Halfon". A publicat abecedare evreiești, abecedare ladino și o carte de istoria evreilor, alături de texte religioase. În locuința sa a fost fondată, în 1886, „Societatea istorică dr. Iuliu Barasch". A contribuit cu articole la periodicele „Egalitatea" și „Institutorul Evreu"⁹.

Abraham Bally (1847-?) a studiat medicina la Paris, unde și-a obținut diploma în 1875. A condus spitalele de la Fierbinți și Poemea¹⁰.

Dorel Bally (1923-2000) a fost un renumit fizician, cu studii la Universitatea din București, Politehnica din București și Universitatea din Moscova. În 1956 era deja conferențiar la Facultatea de Fizică a Universității din București, dedicându-se atât activității didactice, cât și cercetării. Deși a avut ocazional probleme cu regimul comunist, care dorea re-orientarea activității sale științifice, a reușit să depășească obstacolele, devenind creatorul școlii românești de fizica neutronilor. În paralel, a colaborat la „Realitatea Evreiască", unde a publicat medalioane dedicate unor oameni de știință evrei¹¹.

Haim Efendi Bedjarano (1846-?). A fost director al școlii Comunității evreilor de rit spaniol din București și locuitor de rabin al comunității. S-a numărat printre întemeietorii „Societății istorice dr. Iuliu Barasch"¹². Haim Bedjarano emigrase în România în anul 1877, în timpul războiului rusu-turc (după alte surse abia din 1882 se stabilește definitiv în București), după ce servise ca rabin al mai multor comunități din Imperiul Otoman. Educația sa era una tradițională și nu avea studii superioare, desăvârșindu-și cunoștințele ca elev al unor rabinii sefarzi din Imperiul Otoman și ca autodidact. A pledat pentru o cât mai largă integrare a evreilor în cadrele statului român, el însuși fiind un exemplu în acest sens prin legăturile sale cu cercurile politice, implicarea în viața academică, colaborări în presă etc. Unii biografi îl consideră „eclectic" din punctul de vedere al formației, dar afirmă cu tărie caracterul modernizator al acțiunilor sale, desfășurate sub influența de netăgăduit a Haskalei¹³.

⁹ http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Bally_Family la 24.04.2012, autori: Ronit Fischer, Liviu Rotman, consultat la 21.04.2012.

¹⁰ Kuller, *Evrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 49.

¹¹ *Ibidem*, p. 49.

¹² *Ibidem*, p. 60.

¹³ Herșcovici, *Între specific și general: mișcarea iluministă (Haskala)...*, în loc. cit., p. 44-46.

Familia Benvenisti a fost una dintre familiile importante din rândul comunității sefarde bucureștene.

Simion Benvenisti (1870-1943). A fost editor și librar, director al editurii „Ancora” din București. În această calitate a promovat, uneori riscând fonduri proprii, autori precum E. Lovinescu, H. Papadat-Bengescu, F. Aderca, C. Baltazar¹⁴. Fiul său, **Felix Benvenisti**, i-a continuat munca, fiind director al editurii „Bicurim”.

Mișu Benvenisti (1902-1977) a fost cel de al doilea fiu al lui S. Benvenisti. A profesat ca avocat, remarcându-se ca lider al sefarzilor bucureșteni. S-a înscris de tânăr în organizațiile sioniste „Hatalmid” și „Hasmonaea”, iar în 1922 a devenit președintele Asociației tineretului sionist din România. În 1936 a fost ales vice-președinte al Partidului Evreiesc, iar, în 1941, președinte al Executivei Sioniste. A continuat lupta sionistă și după război, participând la Conferințele Congresului Mondial Evreiesc de la Paris (1946), Karlovy Váry (1947) și Montreux (1948). Ca urmare a activității sale, a fost anchetat, în anii 1953-1954, în cadrul proceselor antisioniste ale autorităților comuniste și condamnat la muncă silnică pe viață. După doar un an, a fost extrădat în Israel, unde a servit ca diplomat pe lângă „Executivea Sionistă” de la Geneva. În memoria sa a fost înființat un fond destinat ajutării cercetărilor de istorie a evreilor din România – despre fondul respectiv nu se mai cunoaște nimic¹⁵.

Marcu Cajal (1885-1972) a urmat studii medicale la București, obținând diploma de doctor în 1913. A profesat în special la spitalul Caritas, iar, în 1930, a obținut titlul de docent în terapeutică infantilă. Între 1941-1945, s-a ocupat de organizarea învățământului medical evreiesc, în condițiile în care studenții israeliți fuseseră excluși din instituțiile de stat. După 1947 a activat la Institutul de Medicină din București, la clinica de pediatrie¹⁶.

Nicolae Cajal (1919-2004) fiul lui M. Cajal, a continuat profesia tatălui, specializându-se în domeniul microbiologiei și virusologiei. A studiat la

¹⁴ Kuller, *Evrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 62.

¹⁵ *Ibidem*; Solomovici, *Istoria evreilor din România...*, Vol. 2, p. 259-260.

¹⁶ Kuller, *Evrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 92; *Galeria celebrităților botoșenene. Marcu Cajal*, în „Monitorul de Botoșani”, VIII, 2011, nr. 114, 3 martie.

București, obținând titlul de doctor în 1946 și pe cel de docent în 1958. A efectuat cercetări în domeniul virusologiei, iar, între 1966-2004, a devenit profesor și șef al catedrei de virusologie a Universității de Medicină și Farmacie din București. În 1963, a fost ales membru corespondent al Academiei Române, iar, în 1990, membru titular. A fost membru a numeroase și prestigioase societăți internaționale de medicină. Între 1990-1992 a fost senator independent în Parlamentul României. Între 1994-2004 a fost președinte al Federației Comunităților Evreiești din România¹⁷.

Eliza Campus (1908-2004). Descendentă a două familii sefarde (Eschenazy și Algazy), a urmat cursurile școlii sefarde și apoi ale Facultății de Istorie de la Universitatea București, devenind studenta preferată a lui Nicolae Iorga. S-a specializat în domeniul relațiilor internaționale, publicând numeroase lucrări și studii istorice și devenind unul dintre specialiștii recunoscuți ai domeniului¹⁸.

Jean Cohen (1910-?). Absolvent al Facultății de Drept din Universitatea București, a profesat ca avocat și a fost proprietar al mai multor întreprinderi cu profil chimic și forestier. După 1932 începe să aibă o activitate sionistă tot mai vizibilă, întrând și în conducerea Partidului Evreiesc. Între 1939-1945 a fost membru al conducerii Executivăi Sioniste, iar între 1945-1947 secretar general al Congresului Mondial Evreiesc – secție România. A făcut parte din lotul sioniștilor arestați și împrocesuați în 1953, a fost condamnat, apoi grațiat, după presiuni internaționale, în 1956¹⁹.

Iosif G. Cohen. Era la 1931 președintele comunității sefarde din București și unul dintre fruntașii baroului Ilfov. În calitate de avocat a făcut parte din comisiile care s-au ocupat de unificarea legislativă după 1918, iar din 1926 funcționa ca și consilier la Consiliul Legislativ. În 1925 a ținut o serie de conferințe la Universitățile din Paris, Strasbourg și Bruxelles,

¹⁷ Kuller, *Evrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 93-94; Idem, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație*, în „Realitatea evreiască”, 2005, nr. 231-232, p. 10-11.

¹⁸ Idem, *Evrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 95; *Enciclopedia istoriografiei românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978, p. 79.

¹⁹ Kuller, *Evrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 107; Solomovici, *Istoria evreilor din România...*, vol. 2, p. 274.

având ca temă legile minelor și Constituția României. A publicat, de asemenea, în țară și în străinătate, studii de drept despre Codul Comercial și unificarea internațională a anumitor instituții juridice. A participat la Congresul de drept comparat din 1930, de la Paris. În 1930 și 1931 a ținut prelegeri la Universitățile din Paris și Praga având ca temă Codul Comercial. A fost distins cu ordine de către guvernele român și francez: Comandor al Stelei României, Legiunea de Onoare²⁰.

Marcel Cohen (1861-1943), a obținut doctoratul în medicină la Paris, în 1885, cu o teză despre gastrostomii, iar ulterior a primit și dreptul de liberă practică în România. A colaborat la revistele „Spitalul” și „Analele Institutului de Chirurgie” din București, a fost titularul unor cursuri, a practicat la Spitalul Brâncovenesc și la Spitalul „Regina Elisabeta”, îngrijindu-se de multe ori de bolnavii lipsiți de mijloace materiale²¹.

Abraham Cohen-Bucureșteanu (1840-1877), a fost un poet și om de teatru, fiul bancherului sefard **Moise Elias Cohen**. A studiat la Colegiul Sf. Sava și a audiat, în paralel, prelegerile lui I. Barasch. S-a dedicat de Tânăr artelor dramatice și literaturii, dar a fost și fondatorul primei societăți umanitare evreiești din România: „Înfrățirea Zion”. A murit Tânăr, lăsând în urma sa câteva mici culegeri de versuri și anecdotă²².

Mauriciu Cohen-Lânaru (1848-1928). A fost unul dintre marii muzicieni români de origine evreiască. A studiat la Conservatorul din București, apoi la Milano și Paris. În capitala Franței a fost angajat un timp ca prim-violonist al teatrului Odeon, colaborând la cronică muzicală a ziarului „Le Figaro”. După întoarcerea în țară, a continuat să compună, să predea și să scrie cronică muzicală. Este autorul a patru opere și al mai multor romanțe, sonate, lieduri și dansuri. Ceea ce definește muzica sa prin excelență este apelul la muzica tradițională sefardă ca sursă de inspirație. De altfel, M. Cohen-Lânaru a compus și o partitură muzicală destinată ceremoniilor

²⁰ Bicentenarul comunității evreio-spaniole din București..., în loc. cit., p. 65.

²¹ Kuller, Evrei din România. Breviar biobibliografic..., p. 107-108.

²² Ibidem, p. 108; Stern, Din viața unui evreu român..., p. 146-147; Mirodan, *Dictionar neconvențional al scriitorilor evrei de limbă română*, Vol. I, p. 359-360.

<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/3792-bucuresteanu-bucureshteanu-abraham-cohen> consultat la 21.04.2012.

religioase, sub titlul *Tehilot*. M. Cohen-Lânaru a fost totodată și un mare pedagog și unul dintre liderii comunității sefarde bucureștene. Prin întreaga sa activitate s-a impus ca o personalitate marcantă a lumii evreospaniole românești²³.

Sabetay Djaen (1883-1947), originar din Bulgaria, a fost considerat, la nivel internațional, una dintre marile personalități sefarde ale perioadei interbelice. A fost mare rabin al comunității din Monastir, apoi mare rabin al Republicii Argentina și al Uruguayului și șef-rabinul cultului sefard din România. A fost, de asemenea, un pasionat autor de teatru sefard și a fost decorat pentru contribuția la răspândirea culturii sefarde²⁴. Din păcate, prea puține amănunte biografice au fost prezentate în istoriografia română despre acest eminent membru conducător al comunității sefarde din România.

Jacques M. Elias (1844-1923), a fost un bancher, industriaș și filantrop bucureștean, una dintre marile personalități sefarde autohtone ale secolului al XIX-lea. Ca fiu al înstăritului om de afaceri, **Menahem Elias** a continuat tradiția familiei, înființând în 1897 Banca Generală a Țării Românești. Pentru meritele sale, dar și pentru modelul exemplar de sobrietate a fost decorat de mai multe ori de către Regele Carol I, fiindu-i acordată și împământirea în 1880. A fost îngropat în Cimitirul Sefard din Viena. A rămas în istorie prin testamentul său, ale cărui clauze prevedeau lăsarea întregii averi către Academia Română. Totodată era prevăzută înființarea unei fundații care să gestioneze fondurile și să se asigure că sunt îndreptate spre scopuri filantropice și de evergetism. Cu o parte din sumele lăsate prin testament au fost construite un spital și două școli, alți bani au fost explicit lăsați comunității sefarde, sau au fost destinați subvenționării rabinilor sefarzi și aşchenazi de la Ierusalim²⁵. Prin actul său, J.M. Elias și-a câștigat un loc definitiv în galeria marilor susținători ai culturii române.

²³ Kuller, *Ebrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 108; Idem, *Pasiunea lui Mauriciu Cohen-Lânaru pentru muzica religioasă...*, în loc. cit., p. 3; Stoianov, *Notes regarding a jewish musical theatre creator: Mauriciu Cohen-Lânaru...*, în loc. cit., p. 343-348.

²⁴ <http://www.virtualjudaica.com/Item/26699> Deborah consultat la 21.04.2012.

²⁵ Kuller, *Ebrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 132-134; Solomovici, *România Judeaică...*, p. 109; ***, *Comemorarea a 70 de ani de la moartea lui Jacques M. Elias 1923-1993*, București, Academia Română, Fundația familiei Menachem H. Elias, 1993, p. 9-21, 53-68.

David Emmanuel (1854-1941), a fost un reputat matematician, considerat în temeieitorul școlii românești moderne de matematică. A obținut doctoratul la Sorbona, în 1879, iar în 1882 a devenit profesor la Universitatea din București²⁶.

Alexandru Eskenasy (1918-1988), a fost un medic specialist în domeniul histopatologiei pulmonare, redactor al unor publicații științifice cu profil medical la începutul anilor 1950²⁷.

Marc Josef Fermo (15 august 1919 – 6 iulie 1953), a fost un jurnalist evreu bucureștean, ale cărui prietenii cu călugării francezi asumptioniști i-au adus arestarea în 1950, sub acuzația de spionaj. A murit în detenție²⁸.

Alexandru Finti (1910-1972), a fost regizor, actor și profesor de dramaturgie la Institutul de Artă Teatrală și Cinematografică din București²⁹.

Daniel de Fonseca (1672-1733) a fost un medic sefard, diplomat și pedagog originar din Spania, care a activat în Europa Orientală în calitate de trimis al Franței. La începutul secolului al XVIII-lea, a călătorit în Țările Române, ca medic în anturajul domnitorului Nicolae Mavrocordat³⁰. Fără a fi sefard de origine română, a fost atât de implicat în luptele politice pentru domnie din anii 1710-1730, încât se poate considera că și-a lăsat amprenta asupra istoriei Țării Românești.

Ferry (Ephraim) Froimescu (?-1968), avocat și membru în conducerea comunității de rit sefard din București, apropiat al conducerii grupului sionist. A fost arestat și împrocesuat în lotul sioniștilor din anii 1950³¹.

²⁶ George Ștefan Andonie, *Istoria matematicii în România*, vol. 1, București, Editura Științifică, 1965, p. 223-228.

²⁷ Kuller, *Evrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 136.

²⁸ Solomovici, *Istoria evreilor din România...*, vol. 2, p. 263.

²⁹ Cornel Cristian, Bujor T. Rîpeanu, *Dicționar cinematografic*, București, Ed. Meridiane, 1974, p. 113.

³⁰ Kuller, *Evrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 151-152.

³¹ *Ibidem*, p. 157; Iancu, *Alexandre Safran. Une vie de combat, un vaisseau de lumière*, Université Paul-Valéry Montpellier III, 2007, p. 124; I.C. Butnaru, *Waiting for Jerusalem: surviving the Holocaust in Romania*, Greenwood Press, 1993, p. 76.

Benedetto Franchetti (1824-1894), muzician sefard de origine italiană, profesor de muzică la București, împământerit în anul 1886. A fost organizatorul unei școli filarmonice în București, fiind totodată medaliat și decorat pentru meritele sale artistice și pedagogice³².

Dr. Moses Gaster s-a născut în 16 septembrie 1856 (6 Elul 5616), fiind fiul cavalerului Abraham Emanuel Gaster, originar tot din București. A urmat studiile la liceul Lazăr, apoi la seminarul rabinic din Breslau și la Universitatea din Leipzig. Aici a fost elevul istoricului Graetz, pe care l-a ajutat la editarea ultimelor volume dintr-o istorie a evreilor. După terminarea studiilor, s-a întors în țară și a funcționat, între 1881-1885, ca lector la Universitatea din București, însă a fost expulzat în 1885 fiind acuzat de „agitații” în chestiunea evreiască. A plecat în Anglia și a fost primit profesor la Oxford, iar din 1887 haham al comunității de rit spaniol din Londra. A păstrat această funcție până în 1918. Anterior Primului Război Mondial s-a alăturat mișcării sioniste și a fost deseori vice-președinte al congreselor sioniste, participând și la mișcarea de sprijinire a Declarației Balfour. În perioada interbelică însă s-a depărtat de mișcarea sionistă³³.

În viața științifică a fost inițiatorul teoriei conform căreia samaritenii nu erau păgâni ci evrei de alt rit. Pentru spațiul românesc rămân importante studiile sale de lingvistică și folclor, printre care se evidențiază și tomuri de mari dimensiuni: *Literatura poporului român* (1883) sau *Crestomatie română* (1891). Un important studiu de istoria literaturii a fost *Literatura populară evreo-spaniolă*, publicat în „Anuarul pentru Israeliți” (1893).

M. Gaster spera, de asemenea, ca prin relevarea rădăcinilor culturale comune, a interferențelor ce avuseseră loc timp de secole, să construiască o punte de legătură între români și evrei, să ajute la acceptarea celor din urmă de către o societate profund afectată de stereotipuri și clișee imagistice. În paralel, el a fost și unul dintre promotorii sionismului, fiind implicat în elaborarea Declarației Balfour, înființarea Universității Evreiești din Ierusalim și organizarea primelor colonii ale evreilor români din

³² Kuller, *Evrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 152.

³³ Dr. Moses Gaster, jubiliar, în „Almanachul evreesc ilustrat pentru România”, III, 1932, p. 45-46.

Palestina³⁴. Toate activitățile sale, atât în țară cât și în Marea Britanie, au implicat profund și comunitatea sefardă bucureșteană, mai cu seamă acea parte a ei care dorea integrarea și modernizarea.

Familia Halfon. Primul membru al familiei stabilit în România a fost **Şlomo Halfon**, contemporan cu Manoah Hillel³⁵.

Fiul său, **Avram Halfon** (1800-1884), poreclit „Rotschild al României” a fost un mare bancher de origine sefardă, numărându-se printre cei care au intermediat, în 1866, deschiderea statului român către piețele financiare externe. A ocupat și funcția de consul general al Imperiului Otoman la București³⁶.

Solomon Halfon (1790-1842), fratele lui A. Halfon, a fost antreprenor al vămilor și salinelor din Țara Românească³⁷.

Salomon I. Halfon (1846-1913), bancher, a fost întemeietor al Băncii Comerciale Române, și un mare filantrop. A rămas atașat de vechile tradiții sefarde, dar a înțeles necesitatea modernizării. În 1880 a primit împământirea individuală, fiind și decorat de către regele Carol I³⁸. Ca recunoaștere a activității, i-a fost propusă funcția de ministru de finanțe, iar soția sa, Esther, a fost prima evreică „doamnă de onoare” în suita reginei Elisabeta³⁹.

Clara Haskil (7 ianuarie 1895 – 7 decembrie 1960), a fost o pianistă, renumită mai ales pentru interpretările piselelor semnate de W.A. Mozart. A studiat muzica de mică, a performat în fața Reginei Elisabeta, a urmat cursuri la Viena și Paris. A concertat singură, sau alături de nume celebre precum George Enescu sau Dinu Lipatti. În 1940 s-a refugiat în Franța, apoi în Elveția⁴⁰.

³⁴ *Ibidem*, p. 58-61; Kuller, *Ebrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 163-164; Stanciu, Moses Gaster. *Landmarks of an intellectual itinerary...*, în loc. cit., p. 75-87; Idem, *A promoter of the Haskala in Romania – Moses Gaster...*, în loc. cit., p. 54-57.

³⁵ Solomovici, *România Judaica...*, p. 108.

³⁶ Kuller, *Ebrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 191; Solomovici, *România Judaica...*, p. 108.

³⁷ Nastasă, Andreeșcu, Varga, *Minorități etno-culturale, mărturii documentare. Ebreii din România (1945-1965)...*, p. 295.

³⁸ Kuller, *Ebrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 191.

³⁹ Solomovici, *România Judaica...*, p. 108.

⁴⁰ <http://jwa.org/encyclopedia/article/haskil-clara>, consultată la 22.04.2012.

Manoah Hillel (1797-1862) a fost bancher și om de afaceri, consul al Imperiului Otoman la București. A ocupat funcția de președinte al comunității sefarde din capitală și după revoluția din 1848 a fost numit, alături de S. Halfon, în Sfatul orașenesc. Prin împrumuturile acordate statului și-a câștigat bunăvoie și aprecierea oamenilor politici. În planul actelor filantropice a instituit, la Universitate, premiul Hillel, donația inițială fiind de 100.000 lei. Din acești bani s-au creat burse și s-au acordat premii pentru lucrări științifice⁴¹. Conform unor autori, pe linie maternă, Manoah Hillel a fost străbunicul lui Mihail Sebastian⁴².

Împreună cu frații Halfon și cu J.M. Elias, M. Hillel reprezintă generația „de aur” a oamenilor de afaceri sefarzi din Țara Românească. Prin înțelegerea deosebită a contextului politic și prin ajutorul constant oferit statului român, prin exemplul pe care l-au constituit în viața comunitară, acești bancheri au reușit nu doar să obțină împărtășirea individuală, ci și să intervină, de multe ori, în favoarea ambelor comunități evreiești din capitala României.

Reuben Eliyahu Israel (1856-1932). Originar din Rhodos, se pare că a avut o perioadă de rabinat în Bulgaria, înainte de a se stabili în Oltenia. Aici și-a desfășurat cea mai mare parte din activitatea rabinică, întrerupt uneori de impedimente de sănătate. În anul 1899, spre exemplu, comunitatea i-a oferit un concediu de o lună și un ajutor de 100 lei „pentru căutarea sănătății sale”⁴³. Spre sfârșitul vietii, s-a reînăscut în insula natală, fiind Mare Rabin al Rhodos-ului între 1922-1932. Conform biografilor săi, experiența cultică de la Craiova l-a determinat pe Rabbi Yisrael să inițieze un ambițios proiect de traducere, pornind de la constatarea că mulți dintre sefarzi nu mai înțelegeau întregul serviciu divin, desfășurat în ebraică⁴⁴.

Avram Levi Ivela (1878-1927), a fost un compozitor, profesor și autor de lucrări muzicale. A urmat cursurile liceului „Mihai Viteazu” din București, apoi a început să studieze medicina, dar a renunțat după patru

⁴¹ Kuller, *Evrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 198-199.

⁴² Solomovici, *România Judaica...*, p. 107.

⁴³ ACSIER, *Dosar VI 458*, f. 13.

⁴⁴ Al. Zimbler, *Rabbi Reuven Eliyahu Yisrael...*, în loc. cit., p. 51-52; Kuller, *Evrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 212.

ani din motive financiare și din cauza slăbirii vederii. După 1900 frecvențează Academia de muzică și artă dramatică, ajutat și de cărțile Braille comandate din străinătate. A fost elevul lui M. Cohen-Lânaru. A ocupat postul de organist și dirijor la Templul Coral, dar între timp nu și-a încetat activitatea didactică, predând la școlile evreiești și la Căminul pentru orbi „Vatra Luminoasă”, la a cărui înființare a contribuit. Este și autorul unor abecedare în Braille pentru adulții orbi. La fel ca și M. Cohen-Lânaru a găsit în muzica rituală evreiască o importantă sursă de inspirație⁴⁵.

Filip Lazăr (18 mai 1894-3 noiembrie 1936), compozitor și pianist român, a moștenit înclinația artistică de la mama sa, care absolvise Conservatorul. A studiat la București și Leipzig, iar, între 1916-1918, se înrolează voluntar. După război, s-a implicat activ în organizarea societăților profesionale din domeniul muzical: Societatea Compozitorilor Români, Societatea Muzicală Triton. A întreprins mai multe concerte în străinătate, unde a performat sub bagheta unor dirijori celebri⁴⁶.

Eliezer Lipman (Ben Benjamin Zeev) (?-1768), a fost șef-rabin sefard în Timișoara între 1743-1767, fiind totodată un cărturar recunoscut pentru meritele și înțelepciunea sa. A publicat lucrări de interpretare în spiritul Cabalei. Urmașii săi au format familia nobiliară austriacă von Liebenberg⁴⁷.

Alexandru Mandi (Armand Abram Penchas) (1914-2005), a fost un compozitor român de origine evreiască. A urmat inițial cursurile Facultății de Medicină și Farmacie, apoi a fost deportat în Transnistria, iar după 1950 a început să-și dezvolte pasiunea pentru artă, fiind influențat de creația lui C. Brâncuși, dar și de aprecierea pentru valorile românești⁴⁸.

Moise Leon Manoah (1840-1888), industriaș și filantrop bucureștean, devenit cunoscut în epocă deoarece producea echipament pentru armata

⁴⁵ Kuller, *Evere din România. Breviar biobibliografic...*, p. 212-213.

⁴⁶ Vasile Tomescu, *Filip Lazăr*, București, Editura Muzicală, 1963; Stoianov, *Filip Lazar – The challenge of the new classicism...*, p. 343-346.

⁴⁷ Kuller, *Evere din România. Breviar biobibliografic...*, p. 238-239.

⁴⁸ *Alexandru Mandy*, în „*Observatorul*” (Toronto), 2005, 27 noiembrie, consultat la adresa http://www.observatorul.com/articles_main.asp?action=articleviewdetail&ID=2844, la data de 23.04.2012.

română. Cinstea și corectitudinea sa în raporturile cu statul l-au impus ca partener preferat și i-au grăbit închirierea în 1879, iar poziția de președinte al Comunității sefarde și al Confreriei Sacra din București i-au permis să-și folosească influența în ajutorul coreligionarilor⁴⁹.

Solomon Marcus (1925-), este un matematician român, membru al Academiei Române⁵⁰.

Dan Mizrahi (1926-2010), a fost un pianist român, descendent dintr-o veche familie sefardă. Bunicii săi emigraseră din Varna, iar tatăl său, Moscu Mizrahi, a luptat ca soldat în armata română în Primul Război Mondial. A studiat de mic pianul și, la vîrsta de 9 ani, a fost acceptat la Academia de Muzică din București, beneficiind de o dispensă. În 1941 a fost exmatriculat și a emigrat în Palestina, dar a revenit în țară în 1945. A suferit prigoniri, fiind arestat timp de trei ani, între 1951-1953. După această dată s-a reîntors la pasiunea vieții sale, dedicându-se muzicii. A fost membru al mai multor asociații profesionale și artistice, iar activitatea sa a fost răsplătită cu numeroase premii. Spre sfârșitul vieții a publicat și o lucrare autobiografică⁵¹.

Jacob Lewy Moreno (18 mai 1889-14 mai 1974), a fost un psihosociolog român de origine sefardă, stabilit în 1927 în S.U.A. A fost creatorul sociometriei și a elaborat tehnica psihodramei pentru a atenua conflictele interpersonale⁵².

Michail Nahmias (1858-1921), a fost un bancher și filantrop bucureștean, redactor al revistei populare de finanțe „Mercurul”. S-a numărat printre inițiatorii Societății „Progresul” și al societății „Pietatea”. După 1900 a fost membru al consiliului de reprezentanți ai sefarzilor, vicepreședinte și casier școlar. S-a folosit de poziția și avere sa pentru a efectua acte caritabile și pentru a sprijini comunitatea⁵³.

⁴⁹ Kuller, *Ebrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 249.

⁵⁰ Idem, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, în loc. cit., p. 10-11.

⁵¹ Dan Mizrahi, *Așa a fost... exerciții de memorie*, București, Hasefer, 2005.

⁵² Kuller, *Ebrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 271; René F. Marineau, *Ancestors and family: the birth of a myth. Jacob Levy Moreno (1889-1974): father of psychodrama, sociometry and group psychotherapy*, Tayler and Francis, Rotledge, 1989, p. 4-7.

⁵³ Kuller, *Ebrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 275-276.

Iacob Ițhak Niemirower (1 martie 1872-18 noiembrie 1939), evreu aşchenad, s-a născut la 1 martie 1872 la Lemberg, unde a urmat şi cursurile şcolii, apoi a studiat filosofia şi teologia la Berlin. Doctoratul l-a obținut la Berna, în 1895, cu distincția „magna cum laude”. Între 1896-1907, a fost predicator la Iași, apoi prim-rabin (1907-1911). În această calitate a obținut eliminarea jurământului „More judaico”. În 1911 devine haham-rabin al comunității sefarde din București, calitate în care s-a distins prin tendințele sale modernizatoare. A fondat şi condus „Toynbeehall-ul” din București, a fost profesor la şcolile secundare „Cultura” şi a activat în societatea literară „Saron”. În anul 1921 a devenit șef-rabin al comunității centrale evreiești din București, iar în 1926, ca senator, a fost primul reprezentant al evreilor în Parlamentul României⁵⁴.

Eliezer Pappo (1770-1828), s-a născut la Sarajevo şi s-a stabilit la București, unde devine rabin între 1806-1812. Ulterior a publicat în Imperiul Otoman mai multe lucrări de interpretare religioasă. Unele dintre aceste cărți au fost ulterior republicate şi în Muntenia. În Bucureşti a organizat societatea Hevra Kedosa pentru sefarzi. A murit în timpul epidemiei de ciumă de la Silistra, fiind considerat făcător de minuni deoarece după moartea sa a încetat şi epidemia⁵⁵.

Jules Pascin (Iulius Mordecai Pincas) (1885-1930), a fost un artist grafic român de origine sefardă, stabilit, după 1920, la Paris. Fire cosmopolită, a călătorit şi a expus în marile centre artistice ale lumii, abordând teme biblice, dar şi nuduri după femei de moravuri uşoare⁵⁶.

Alberto della Pergola (1884-1942), compozitor şi profesor de muzică, născut la Florența, sosit în România pentru a candida la postul de „cantor prim-oficiant” al Templului Cahal Grande, a rămas aici şi a performat pe scena marilor instituții artistice bucureștene. Este nominalizat printre

⁵⁴ Ibidem, p. 281; *Jubileul D-rului I. Niemirower*, în „Almanachul evreesc ilustrat pentru România”, III, 1932, p. 73-74; Iacob Ițhak Niemirower, *Iudaismul – studii, eseuri, omiletică şi retorică*, Studiu introductiv de Lucian Zeev-Herşcovici, Bucureşti, Hasefer, 2005; Solomovici, *Istoria evreilor din România. 2000 de ani de existență...*, vol. 1, p. 214-215.

⁵⁵ Kuller, *Evrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 289.

⁵⁶ Ibidem, p. 289-290.

principalii animatori ai vieții culturale sefarde din capitală și printre creatorii de școală muzicală evreiască. O întreagă pleiadă de artiști vocali români au fost educați la cursurile sale⁵⁷.

Lucian Nanu della Pergola (1910-?), a fost fiul lui A. della Pergola și a ales o carieră de tenor, debutând la 20 de ani pe scena Operei române. După moartea tatălui, i-a luat locul ca și cantor la Templul Sefard Mic (1942-1947). În anul 1947 a emigrat în Canada, unde a devenit profesor titular la Universitatea McGill din Montreal dar a continuat și latura religioasă a activității⁵⁸.

Eugen Segal (1933-), chimist român, membru al Academiei Române⁵⁹.

Iacob Singer (1867-1939), nu a fost sefard, dar a funcționat ca rabin în cartierul Fabric din Timișoara, spațiul unde au locuit ultimii sefarzi din capitala Banatului. Născut în Ungaria, a absolvit institutul rabinic din Budapesta și a obținut doctoratul în filozofie la Universitatea din capitala Ungariei. Începând cu 1895 a devenit rabin în Timișoara, fiind preocupat de-a lungul întregii vieți de istoria comunității evreiești din oraș. În acest context, multe dintre informațiile despre sefarzii timișoreni provin, inițial, din scrierile sale⁶⁰.

⁵⁷ http://www.sephardicmusic.org/artists/Della_Pergola,Alberto/DellaPergola,Alberto.htm, accesat la 20.07.2011; Kuller, *Evrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 294-295;

⁵⁸ *Ibidem*, p. 295.

⁵⁹ Idem, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație...*, în loc. cit., p. 10-11.

⁶⁰ Idem, *Evrei din România. Breviar biobibliografic...*, p. 360.

CONCLUZII

Lucrarea noastră oferă, pentru prima dată în istoriografia română, o imagine de ansamblu a prezenței evreilor de rit sefard pe teritoriul actual al țării noastre în epocile pre-modernă, modernă și contemporană. Lucrarea a fost structurată pe opt capitole, care prezintă: sursele și metodologia abordării subiectului, prezența sefarzilor pe continentul european, comunitățile sefarde din București, Timișoara, Lugoj, Alba Iulia și Craiova, Drobeta-Turnu Severin, aspecte demografice și, un set de microbiografii ale unor personalități evreo-spaniole din România și, la final, anexele. Intenția noastră a fost de a aduce în atenția istoricilor preocupați de studiile iudaice această arie de cercetare mai puțin frecventată și, în același timp, să le punem la dispoziție o bază documentară de care să beneficieze abordări ulterioare.

Analiza surselor cercetării a evidențiat rolul important jucat de documente (inedite sau edite) și de presă, dar totodată a atras atenția asupra lipsurilor care fac aprofundarea cercetării imposibilă în anumite segmente. Ne referim aici, cu precădere, la inexistența unor arhive ale comunităților sefarde din București, Timișoara, Lugoj, Alba Iulia sau Drobeta-Turnu Severin (pentru a nu mai vorbi despre alte centre secundare). Dacă, în unele cazuri, precum Timișoara sau Alba Iulia, lipsa arhivei sefarde este suplinită parțial de arhivele municipale sau ale ansamblului comunităților evreiești, pentru București faptul că nu avem o arhivă a comunității israelito-spaniole reprezintă o mare pierdere. Sursele complementare (presa, varii arhive tangențiale) și bibliografia nu vor putea să suplimească vreodată suficient această lipsă. În contrapartidă, arhiva comunității din Craiova este atât de vastă încât a trebuit să operăm o selecție a materialului, pentru a păstra un echilibru cantitativ între capitolele monografice. De altfel, nici nu am fi reușit să prelucrăm întreaga arhivă, ale cărei dimensiuni îndeamnă la deschiderea pe viitor a unui șantier de cercetare dedicat exclusiv acestei teme.

În privința metodologiei abordării, am ales să ne oprim asupra celor patru centre anterior amintite, prezentând, pe rând, istoricul formării comunității, raporturile cu autoritățile, structura socio-profesională, instituțiile de cult (rabinatul, sinagoga, asociațiile religioase) și aspecte școlare și culturale din viața comunității. Am încercat să utilizăm exhaustiv informațiile existente, căci ele au de multe ori caracterul unui puzzle, spațiile rămase albe din lipsă de informații putând fi completate doar prin analogii cu evoluția comunității-surori așchenadă. Reperele demografice și micro-biografiile fac obiectul unor capitole individuale. În primul caz, la sugestia coordonatorului nostru, am considerat că o privire globală asupra evoluției demografice poate fi mult mai instructivă decât fragmentarea sa pe centre. În cazul celor din urmă, am încercat să adunăm informațiile biografice existente în istoriografia subiectului despre cât mai mulți sefarzi, cu scopul de a oferi viitorilor cercetători ai domeniului o bază de plecare, iar celor interesați de subiect o imagine a principalilor reprezentanți ai lumii sefarde românești.

Al doilea capitol al ucrării este o sinteză dedicată istoriei sefarzilor până la izgonirea lor din Peninsula Iberică și ulterioarei lor răspândiri pe continentul european. Este un segment puțin original în esență, informațiile fiind preluate din literatura de specialitate europeană și nord-americană; însă în istoriografia română nu există, până la această dată, nici o carte dedicată acestui aspect al istoriei universale și, pormind de la acest considerent, am crezut necesar să oferim studiului nostru o dimensiune continentală, încadrând sefarzii români în ansamblul lumii evreo-spaniole. Concluziile acestui capitol subliniază faptul că marea majoritate a evreilor spanioli au emigrat la sfârșitul secolului al XV-lea în Imperiul Otoman, constituind principalul rezervor demografic pentru emigrația ulterioară în Principatele Române, în Banat și Transilvania. Alte direcții de emigrare precum Marea Britanie, Franța, Țările de Jos, au afectat prea puțin evreii din spațiul românesc până la internaționalizarea problemei lor, la sfârșitul secolului al XIX-lea.

Cel de-al treilea capitol al lucrării are ca subiect comunitatea iudeo-spaniolă din București. Vechimea acesteia coboară până în secolul al XVI-lea, iar mărturiile istorice arată că relațiile acesteia cu domnitorii pământeni și cu populația autohtonă, în ciuda recrudescenței tensiunilor antisemite, a

cunoscut un curs ascendent. Astfel se explică și constanta creștere a numărului evreilor din București de-a lungul evului mediu și a perioadei premoderne. Până în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, sefarzii au constituit cea mai importantă comunitate evreiască din București, fiind depășiți însă numeric de aşchenazi în a doua jumătate a respectivului secol, în principal datorită sporului migrator și nu a celui natural. Acest dezechilibru a continuat să se adâncească și în secolul al XIX-lea, însă potența financiară a câtorva mari familii, apropiate de cercurile domniei, a permis comunității iudeo-spaniole să se manifeste în continuare ca factor decizional în chestiunile de interes comun.

În jurul acestor mari finanțări s-au dezvoltat principalele instituții comunitare: sinagogile, rabinatul, învățământul și asociațiile de asistență socială. Școala sefardă, despre care avem informații că data din secolul al XVIII-lea, s-a adaptat treptat noilor realități: în secolul al XIX-lea, sub influența Haskalei, au apărut primele școli israelite cu programă modernă, iar numărul elevilor care învățau în școli de stat românești, mai ales al celor proveniți din rândul elitei, a crescut. Rabinatul a fost una dintre instituțiile coagulante ale identității sefarzilor bucureșteni, iar personalitățile marcante ce s-au perindat în această poziție au contribuit din plin la evoluția comunitară. Rabini precum Haim Bedjarano sau Iacob Niemirower au adus cu ei luminile Haskalei și au făcut ca integrarea socială a sefarzilor să fie dublată și de un inițial vag, apoi tot mai pregnant, fenomen de românizare (specific de altfel ambelor rituri iudaice).

Începutul secolului XX și, mai ales, perioada interbelică au fost marcate de încercările de reorganizare comunitară, atât la nivelul capitalei, cât mai ales la nivel național. Formarea „Uniunii comunităților israelite de rit spaniol din România”, în 1928, a făcut ca Bucureștiul să devină centrul lumii sefarde românești. La acea dată, însă, comunitățile iudeo-spaniole din România erau deja reduse demografic, astfel că tragediile anilor '40 le-au afectat cu mult mai puternic, din acest punct de vedere, decât pe cele aşchenade. În plus, presa timpului și documentele păstrate lasă să se întrevadă, în perioada 1934-1935, răbufnirea unor tensiuni interne având ca obiect conducerea comunității – tensiuni care trebuie puse pe seama ridicării unei noi elite sefarde, care încerca să își convertească în poziții

publice situația financiară solidă. După 1945, puținii sefarzi rămași în București se pierd, documentar, în masa aşchenazilor, ajutați și de măsurile nivelatoare ale autorităților comuniste.

O privire retrospectivă lasă să se întrevadă faptul că sefarzii bucureșteni nu ies în evidență istoriografic atât în dimensiunea lor comunitară, cât prin „vârfurile” ce le-au condus destinele: bancheri și finanțași, erudiți, rabini, oameni de cultură. Din păcate nici documentele de arhivă păstrate nu ajută prea mult în acest sens, căci spre deosebire de comunitatea din Craiova, în cazul evreilor spanioli din București arhivele rămân aproape inexistente.

Al patrulea capitol al lucrării a fost dedicat comunităților iudeo-spaniole din Timișoara și Lugoj. Am constatat că sefarzii din ambele orașe erau prezenți la data cuceririi austriecă și, mai mult, pe parcursul secolului al XVIII-lea au continuat imigrările de la sud de Dunăre. Instituțiile de bază, sinagoga și rabinul, au fost prezente în viața comunității sefarde din Timișoara până spre sfârșitul secolului al XIX-lea, când regresul demografic a condus la imposibilitatea susținerii lor. În privința relațiilor cu autoritățile, parcursul lor este identic cu al întregii comunități evreiești. Documentele analizate de noi evidențiază pe de o parte dubla autoritate (centrală și locală) între care trebuiau să penduleze sefarzii timișoreni, iar pe de altă parte oferă imaginea unei obști suficient de încărcate încât să suporte plata taxelor până la ridicarea lor abuzivă și nerealistă, cu 500%, în 1830. Din acest moment începe o trambulină a imposibilității de plată și a datoriilor care sporesc de la an la an și, fără a avea documente, presupunem că situația a fost perpetuată până la Revoluția din 1848-1849. Nu în ultimul rând, aceleași documente relevă imposibilitatea autorităților de a ține o evidență exactă a fluxului migrator izraelit (inclusiv sefard) și distanța dintre dimensiunea normativă și realitatea pe teren în cazul imigrării.

O altă realitate, previzibilă încă din primele etape ale cercetării și confirmată ulterior de analiza izvoarelor, este puternica diminuare demografică și odată cu aceasta disoluția cadrelor comunitare, ambele procese caracterizând comunitatea sefardă din Timișoara în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în ciuda faptului că documentele înregistrează sau lasă să se întrevadă un constant (dar minim) aport al sporului migrator. În

consecință, perioada pentru care se poate vorbi cu adevărat de studierea comunității sefarde din Timișoara este practic 1716-1850, după această ultimă dată informațiile nemaireferindu-se decât accidental la comunitate și insistând asupra unor evenimente din viața personală a celor câteva zeci de evrei spanioli din oraș (procese, falimente, testamente etc.). În perioada interbelică, puținii sefarzi rămași în Timișoara nu mai pot fi urmăriți ca grup. Ei sunt complet integrați comunității așchenade, iar uniformizarea este probată și de folosirea extinsă a limbii maghiare în cadrul comunității¹.

Cazul sefarzilor din Lugoj este întrucâtva diferit de cel al timișorenilor. Aici, din câte se pare, nu a existat o tradiție comunitară în secolul al XVIII-lea, iar în cel de al XIX-lea, masiv depășiți numeric, evreii spanioli au ales mult mai repede calea integrării. Probabil că lipsa familiilor vechi și conservatoare (prezente la Timișoara) a ușurat procesul de integrare. Cert este că, deși nu avem semnalată o comunitate juridică sefardă în acest oraș, onomastica indică prezența unui număr relativ mare de familii cu rădăcini evreio-spaniole, ale căror nume germanizate sau maghiarizate putea fi încă destul de des întâlnite în perioada interbelică.

Al cincilea capitol al lucrării a avut ca subiect cercetarea comunității sefarde din Alba Iulia. Din documentele și studiile istorice parcuse, rezultă că sefarzii albaiulieni apar ca o comunitate ce își are originea în secolul al XVII-lea, ca rezultat al politicilor demografice și economice promovate de principalele Gabriel Bethlen. Însă fluxul imigratōnist a continuat pe tot parcursul secolului al XVIII-lea, iar populația israelită a orașului este foarte fluctuantă, astfel că este puțin probabil să mai fi existat, la sfârșitul anilor 1700, familii cu origini în secolul anterior.

În relațiile cu autoritățile locale și centrale, sefarzii par să fi urmat curentul majoritar, înscriindu-se în evoluția generală a secolelor XVIII-XX. Viața religioasă și evoluția instituțiilor comunitare indică un curs descendente al comunității, culminând cu imposibilitatea de a duce la bun sfârșit

¹ Dovadă a acestui fapt, almanahurile evreiești din Timișoara sunt redactate aproape integral în maghiară, conținând puține articole în limbile germană sau română. A se vedea: „Almanahul evreesc. Jüdisches Jahrbuch. Zsidó Évkönyv”, I, 1935-1936; „Almanahul evreesc. Jüdisches Jahrbuch. Zsidó Évkönyv”, II, 1936-1937; „Almanahul evreesc. Jüdisches Jahrbuch. Zsidó Évkönyv”, III, 1937-1938; „Almanahul evreesc. Jüdisches Jahrbuch. Zsidó Évkönyv”, IV, 1938-1939.

construcția sinagogii. În fapt, comunitatea sefardă din Alba Iulia ieșe în evidență doar atunci când, dintr-un motiv sau altul, intră în conflict cu majoritatea aşchenadă, relațiile mai mult sau mai puțin tensionate datând din secolul al XVIII-lea și continuând inclusiv în perioada celui de al doilea război mondial.

Fiind vorba despre o comunitate redusă numeric, aflată la limita recunoașterii legale, și urmele istorice lăsate devin, în secolul XX, tot mai vagi, reducându-se, de multe ori, la acțiuni sau luări de poziție individuale.

Al șaselea capitol al lucrării este dedicat prezentării monografice a comunității sefarde din Craiova, precum și a puținelor informații pe care le deținem despre evreii spanioli din Turnu Severin. În mod absolut ironic, singura comunitate sefardă din România care a beneficiat de o sinteză monografică (fie ea și la nivelul perioadei interbelice) și a cărei arhivă se păstrează încă, este și cea mai puțin prezentă în istoriografie. Din acest motiv există anumite aspecte ale istoriei comunității la care nu ne-am putut referi decât tangențial în paginile lucrării (cazul organizării și relațiilor cu autoritățile în secolul al XIX-lea și cel al spectrului ocupațional al evreilor de rit spaniol din Craiova și Drobeta-Turnu Severin).

Din paginile și filele de document parcuse, a căror sinteză am încercat să o prezentăm mai sus, se desprinde, pentru Craiova, imaginea unei comunități bine închegate, ale cărei relații cu autoritățile locale par amiabile. Monografia consultată, precum și documentele de arhivă, propun imaginea unei foarte bune organizări interne, orientată atât de mult spre susținerea propriilor instituții și enoriași încât uneori ajunge în conflict cu „comunitatea soră” aşchenadă din cauza neglijării îndatoririlor comune.

Serviciul cultic, cu tot ceea ce înseamnă el (clădiri, personal, forme devoționale), pare să fi funcționat fără probleme deosebite, până în anii premergători celui de la doilea Război Mondial. Faptul că rabini valoroși, proveniți din zona Mediteranei, au servit comunitatea sefardă craioveană reprezentă un indicator al capacitatei sale de a susține o viață religioasă exemplară și, totodată, un semn al bunului renume de care se bucura. În același context al vieții spirituale, putem consemna constantele încercări de modernizare a formelor devoționale, de adaptare la cerințele și inovațiile timpului. Nu în ultimul rând, ieșe în evidență grija pentru școală și actul educativ în general, atât prin propriile instituții, cât și prin școala

„Lumina”, evreii de rit spaniol din Craiova au căutat în mod constant să asigure tinerelor generații sprijinul educativ necesar.

O situație aparte este aceea a comunității din Drobeta-Turnu Severin. Puținele indicii documentare identificate lasă să se întrevadă o viață comunitară cel puțin la fel de animată ca și în Craiova. Dar dincolo de lipsa interesului istoriografic, inexistența unor fonduri arhivistice comunitare face imposibil un demers mai aplicat în acest caz.

Istoria comunităților sefarde din Craiova și Drobeta-Turnu Severin rămâne un subiect a cărui cercetare poate fi și trebuie aprofundată, dincolo de sinteza monografică propusă în cadrul lucrării noastre. Rămân încă multe pete albe sau doar gri: informații despre evoluția sa în secolul al XIX-lea, detalii biografice privind rabinii, multe alte amănunte care pot ajuta la conturarea profilului comunitar. Informațiile existente în bibliografie indică prezența unor obști bine organizate și coerent conduse, bucurându-se de o relativă stabilitate financiară și de existența unui sistem instituțional intern destul de bine dezvoltat. Pornind de la aceste premise, o incursiune istorică în trecutul sefarzilor olteni ar avea atât valoare informațională, prin datele recuperate din sursele timpului, cât și semnificația unui model pentru cercetări ulterioare ale comunităților iudeo-spaniole „de provincie” din Vechiul Regat.

Cel de-al șaptelea capitol al lucrării a fost dedicat analizei evoluției demografice a comunităților sefarde din România. Am început prin a prezenta situația surselor de demografie istorică ce conțin informații despre evreii spanioli, subliniind faptul că, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, recenzarea separată a sefarzilor și aşchenazilor încetează, făcând loc înregistrării lor unitare ca „evrei”. Din acest motiv, niciuna dintre marile categorii de surse române sau maghiare de după 1850 (recensăminte regionale și naționale, anuare statistice naționale și orășenești) nu mai conține referiri specifice la sefarzi, ci doar referiri globale la ansamblul persoanelor de naționalitate evreiască sau de religie mozaică.

Cea mai mare comunitate sefardă din România, cea din București, era evaluată de către I. Barasch, la mijlocul secolului al XIX-lea la aproximativ 150 de familii, fără să știm dacă este vorba despre familii extinse (3-4 generații) sau despre familii cuprinzând 1-2 generații. După această dată orice sursă statistică referitoare exclusiv la sefarzi dispare.

Pentru Timișoara am reușit, cu ajutorul numeroaselor și relativ regulatelor conscripții din intervalul 1716-1822 să creionăm cursul evoluției demografice a obștii sefarde, dar și să oferim o imagine a familiei sefarde: mai înstărită decât media așchenazilor, cu un statut intracomunitar superior și, foarte probabil, mult mai conservator și deci mai greu adaptabili modernității. Echilibrul numeric între cele două rituri s-a păstrat până la mijlocul secolului al XVIII-lea, după care imigrația așchenadă s-a intensificat, la începutul secolului al XIX-lea raportul ajungând la 1/4, și crescând ulterior în progresie geometrică. În privința situației din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, registrele de stare civilă ne oferă imaginea unei comunități slabite, în care se nasc 1-2 copii anual – fapt ce confirmă sursele bibliografice care menționează anul 1890 ca dată a desființării comunității și integrării ei în cea ortodoxă sau status-quo ante, din cauza imposibilității de a-și mai susține serviciile divine. Incursiunea în câteva instituții școlare din perioada interbelică ne-a demonstrat că deși mai existau sefarzi în Timișoara, numărul lor era redus, fiind întreținut și acum, în mare măsură, prin sporul migrator.

În cazul Lugojului, deși cunoaștem evoluția numărului de evrei din oraș începând cu 1869, nu avem nici o cuantificare – din statistică oficială sau arhive – a prezenței sefarde.

În privința situației demografice a sefarzilor din Alba Iulia, după cifra de 96 persoane în 1779 nu avem nici măcar o informație concretă, tot ceea ce putem deduce fiind reculul constant al comunității.

Evoluția demografică a sefarzilor Craioveni se înscrie, în linii mari, în trendul general la nivelul României. Încă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea preeminența așchenadă se face simțită, iar în perioada interbelică regăsim o comunitate destul de numeroasă (aprox. 800 persoane), dar despre care datele ne arată că suferă un proces de îmbătrânire ireversibil. Pe alocuri este sesizabil și fenomenul emigrării în Palestina.

Per ansamblu, lucrările de specialitate oferă cifra de aproximativ 10.000 sefarzi în 1919 (majoritatea locuind în sudul României) sau aproximativ 15.000 în perioada interbelică. Însă cei care avansează cifrele nu oferă sursa statistică ce stă la baza acestor estimări. Este evident că reculul demografic al sefarzilor a început după 1848 și la baza sa au stat epuizarea rezervorului demografic din Balcani, pe de o parte, și continuele emigrări așchenade dinspre Europa Centrală și de Est, pe de altă parte.

Ultimul capitol al lucrării este constituit din aproximativ 50 de micro-biografii ale unor personalități sefarde, sau direct legate de comunitățile sefarde din România. Este vorba despre personalități religioase (rabini), politice (lideri sioniști, lideri comunitari), economice, științifice și culturale. Ele constituie acea parte a elitei evreilor spanioli din România care nu a activat doar în cadre comunitare, ci s-a făcut remarcată pe plan național și internațional, aducându-și contribuția la progresul și modernizarea României moderne, la cultura și știința românească. Lista lor nu este una exhaustivă, singurul criteriu de selecție fiind acela al surselor. Există încă numeroase personalități sefarde, mai cu seamă liderii comunitari, despre care cunoaștem mult prea puține informații biografice, iar unul dintre obiectivele cercetărilor viitoare va trebui să fie extinderea cunoștințelor în acest domeniu.

Ceea ce reiese cu certitudine din lista biografiilor prezentate este faptul că, în secolele XVIII-XX, din rândul evreilor sefarzi din România s-au ridicat numeroase personalități, a căror activitate a influențat puternic domenii precum economia, știința, religia, artele și cultura. În unele cazuri, generații întregi din aceeași familie au perpetuat cele mai bune relații cu autoritățile române, ajungând să devină ferenți patrioți și susținători ai cauzei naționale. Alți sefarzi, chiar dacă au fost izgoniți din patrie pe motive politice, sau au plecat de bună voie, au continuat să păstreze legăturile cu comunitatea din rândul căreia s-au ridicat. Au existat și cazuri în care, deși nu s-au născut pe teritoriul României, personalități sefarde cunoscute au servit comunitățile din țara noastră. În secolele XIX-XX mulți dintre sefarzii români, sau dintre cei ce au servit comunitățile evreo-spaniole din România au ajuns la recunoaștere internațională. Nume precum Moses Gaster, Reuben Eliyahu Yisrael, Sabetay Djaen și.a. sunt cunoscute în istoria universală a sefarzilor.

Prin analiza celor patru mari comunități sefarde am ajuns la concluzii privind similitudinile evoluției lumii evreo-spaniole din țara noastră în ultimele două secole: prezența aici începând cu secolul al XVI-lea, perioada de glorie din secolul al XVIII-lea, regresul demografic ce se instalează odată cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, problemele și disensiunile interne ce par a măcina mai multe comunități în anii interbelici. Lumea sefardă din

România pare să se fi „topit” între 1850-1950 în marea aşchenadă, suferind în paralel și un proces de aculturație prin integrare în societatea românească. Emigrările spre Israel au reprezentat un motiv suplimentar de diminuare demografică.

Doar în Timișoara, din motive încă neelucidate pe deplin, comunitatea sefardă a avut un regres demografic masiv și accelerat, dispărând la sfârșitul secolului al XIX-lea ca urmare a scăderii numărului membrilor sub 10. Celelalte comunități au rezistat până în 1948, când reorganizarea comunistă le-a pecetluit sfârșitul. La supraviețuirea lor a contribuit din plin organizația internă, buna funcționare a instituțiilor religioase, dar și existența unui sistem educațional și a unei „societăți civile” sefarde: organizațiile sefarde din România (religioase, de asistență socială, culturale, sportive etc.) și-au îndeplinit cu succes rolul social și identitar care le era destinat, până când perioada „marii restriști” de după 1940 le-a obligat să-și înceteze existența.

În urma acestor comunități, acum în mare parte dispărute, a rămas un patrimoniu arhitectonic și documentar deloc de neglijat, constituind un incitant îndemn la recuperare istorică. Au rămas, de asemenea, faptele acelor personalități sefarde care s-au remarcat în istoria și știința românească: de la Davicion Bally, sprijinitorul revoluției din 1848, la nedreptățitul Moses Gaster sau la cunoscutul compozitor și pianist Filip Lazăr. Alături de aceste exemple, aproape aleatoriu alese, se pot adăuga alte câteva zeci de nume cunoscute ale științei, economiei și culturii, care și-au adus contribuția la progresul țării noastre. Lor, și întregii lumi sefarde acum dispărute, le datorăm, ca istorici, efortul recuperator.

BIBLIOGRAFIE

Surse inedite

Arhiva Centrului pentru Studierea Iсторiei Evreilor din România, Bucureşti, Dosare: VI 29, VI 38, VI 45, VI 158, VI 196, VI 266, VI 268, VI 458, VI 459, VI 470, VI 490, VI 517, VI 520, VI 523, VI 524, VI 556, VI 560.

Arhivele Naționale Iсторice Centrale Bucureşti, Colecția Comunității Evreiești din România, Dosar 32/1948.

Glück, Eugen, *Comunitatea evreilor de-a lungul secolelor*, lucrare în mss.

Institutul de Iudaistică Cluj-Napoca, Arhiva Comunității din Timișoara, Dosare: 1/1742, 1/1754, 1/1766, 2/1794, 2/1807, 2/1829.

Serviciul Județean Alba al Arhivelor Naționale, Colecția Registre de Stare Civilă de la parohii, nr. inv. 328.

Serviciul Județean Mehedinți al Arhivelor Naționale, Fond Primăria orașului Turnu Severin, Dosare: 29/1852, 3/1911, 18/1913, 21/1913, 1bis/1914, 8/1914, 1/1915, 11/1915, 25/1915, 5/1917, 12/1917, 23/1919, 32bis/1919, 11/1920.

Serviciul Județean Timiș al Arhivelor Naționale, Colecția Registre de Stare Civilă, Comunitatea Mozaică Timișoara-Fabric, Registre: Registrul de botez pe anii 1870-1895, Registrul de decese pe anii 1878-1881, Registrul de cununii pe anii 1860-1895.

Serviciul Județean Timiș al Arhivelor Naționale, Fond Liceul Comercial Izraelit Timișoara, Dosar 10.

Serviciul Județean Timiș al Arhivelor Naționale, Fond Liceul Izraelit de Fete din Timișoara, Dosare: 1, 8.

Serviciul Județean Timiș al Arhivelor Naționale, fond Primăria Municipiului Timișoara, Dosare: 1727/4; 1740/1; 1744/7; 1747/2; 1750/7; 1750/8; 1753/3; 1754/3; 1755/1; 1755/2; 1755/3; 1755/11; 1756/1; 1757/3; 1764/1; 1783/8, 1783/11; 1786/2; 1786/5; 1789/11; 1811/20; 1820/10; 1822/12; 1828/11; 1829/10; 1830/17; 1831/11; 1831/12; 1831/16; 1832/18; 1832/19; 1832/20; 1833/22.

Serviciul Județean Timiș al Arhivelor Naționale, Fond Școala Primară Confesională Izraelită Timișoara II, Dosar 2.

Surse edite

***, *Ebreii din România în războiul de reîntregire a țării 1918-1919*, vol. alcătuit de Dumitru Hâncu, selecția materialului Lya Benjamin, București, Hasefer, 1996.

***, *Ebreii din România în secolul XX. 1900-1920. Fast și nefast într-un răstimp istoric. Documente și mărturii*. Vol. I-II, București, Hasefer, 2003.

***, *Ebreii din România între anii 1940-1944*, vol. I, *Legislația antievreiască*, volum alcătuit de Lya Benjamin, București, Hasefer, 1993; vol. II, *Problema evreiască în stenogramele Consiliului de Miniștri*, volum alcătuit de L. Benjamin, București, Hasefer, 1996; vol. III/1-2, *1940-1942 Perioada unei mari restricții*, București, Hasefer, 1997; vol. IV, *1943-1944 Bilanțul tragediei – renașterea speranței*, București, Hasefer, 1998.

***, *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, vol. I, întocmit de Victor Eskenasy, București, 1986; vol. II/1, întocmit de Mihai Spielmann, București, 1988; vol. II/2, întocmit de M. Spielmann, Lya Benjamin, S. Stanciu, București, 1990; vol. III/1-2, coord.: Ladislau Gyémánt, L. Benjamin, București, 1999.

***, *Minorități etno-culturale, mărturii documentare. Ebreii din România (1945-1965)*, volum editat de Andreea Andreeescu, Lucian Nastasă, Andrea Varga, Cluj-Napoca, Centrul de resurse pentru diversitate etnoculturală, 2003.

***, *Statutul Comunităței Israeliților de rit Spaniol din Craiova*, Craiova, 1894.

Ancel, Jean, *Documents concerning the fate of the Romanian Jewry During the Holocaust*, vol. 2, New York, Beate Klarsfeld Foundation, 1986.

Anuarul Statistic al orașului București pe anul 1895, București, Inst. de arte grafice Carol Göbl, 1896

Anuarul Statistic al orașului București pe anul 1908-1909, București, Tipografia Curții Regale F. Göbl fii, 1911.

Anuarul Statistic al orașului București pe anul 1923, București, Tipografia Curții Regale F. Göbl fii, 1924.

Anuarul Statistic al României pe anul 1904, București, Imprimeria Statului, 1904.

Anuarul Statistic al României pe anul 1915-1916, București, Tipografia Curții Regale F. Göbl fii, 1919.

Anuarul Statistic al României pe anul 1922, București, Tipografia Curții Regale F. Göbl fii, 1923.

Anuarul Statistic al României pe anul 1923, București, Tipografia Curții Regale F. Göbl fii, 1924.

Constituția nouă, votată de adunarea națională constituantă în ședințele de la 26 și 27 martie anul 1923, Craiova, Scrisul Românesc, 1923.

Gaster, Moses, Corespondență, ed. îngrijită de V. Eskenasy, București, Hasefer, 1998.

Iancu, Carol, Lupta internațională pentru emanciparea evreilor din România. Documente și mărturii, vol. I-II, București, 2004.

Kuller, Harry, Evreii în România anilor 1944-1949. Evenimente, documente, comentarii, București, 2002.

Legea pentru abrogarea măsurilor legislative antievreiești, București, Editura Presa Casa Plevnei, 1945, p. 5-25.

Palade, Ioan, Codul Caragea, București, Editura Librăriei Leon Alcalay, 1907.

Recensământul general al populației României. 29 decembrie 1930. Vol. II: Neam, limbă maternă, religie, București, Monitorul Oficial Imprimeria Națională, 1938.

Recensământul general al populației României din decembrie 1899. Rezultate definitive precedate de o introducție cu explicații și date comparative de L. Colescu, București, Institutul de Arte Grafice Eminescu, 1905.

Recensământul populației din 21 februarie 1956. Vol. II. Structura demografică a populației, București, Direcția Centrală de Statistică, 1960.

Recensământul populației și al locuințelor din 5 ianuarie 1977, Vol. I, București, Direcția Generală de Statistică, 1980.

Recensământul populației și locuințelor din 7 ianuarie 1992, Vol. I, Populația – Structura demografică, București, Comisia Națională pentru Statistică, 1994.

Periodice

„Almanachul evreesc ilustrat pentru România”, III, 1932.

„Almanahul evreesc. Jüdisches Jahrbuch. Zsidó Évkönyv”, I, 1935-1936.

„Almanahul evreesc. Jüdisches Jahrbuch. Zsidó Évkönyv”, II, 1936-1937.

„Almanahul evreesc. Jüdisches Jahrbuch. Zsidó Évkönyv”, III, 1937-1938.

„Almanahul evreesc. Jüdisches Jahrbuch. Zsidó Évkönyv”, IV, 1938-1939.

„Cronica Sefardă”, I, 1935.

„Gazeta Evreului Spaniol din România”, I, 1934.

„Israelitischer Kalendar”, Timișoara, 1926.

„*Israelitischer Kalendar*”, Timișoara, 1927.

„*Israelitischer Kalendar*”, Timișoara, 1928.

„*Israelitischer Kalendar*”, Timișoara, 1929.

„*Magyar Statisztikai Évkönyv*”, seria 1, I, 1872 – XXI, 1892; seria 2, I, 1893-XVIII, 1910.

„*Viața Sefardă*”, I, 1934 – II, 1935.

Anuar

Anuarul primăriei orașului Turnu-Severin (1944-1946), îngrijit de Prof. C. Papacostea-Pajură, primarul orașului, Turnu-Severin, Tipografia comunală, 1946.

Anuarul Școalei de stat superioare de arte și meserii din Timișoara. Anii școlari 1921-1922, 1922-23 și 1923-24, publicat de Cornel Liuba, director, Timișoara, 1924.

Anuarul Școalei de stat superioare de arte și meserii și școalei de arte și meserii din Timișoara. Anii școlari 1924-25 și 1925-26, publicat de Cornel Liuba, director, Timișoara, s. a. [1926?]

Anuarul Școalei inferioare și superioare de arte și meserii din Timișoara. Anii școlari 1919-20 și 1920-21, publicat de Cornel Liuba, director, Timișoara, s. a. [1921?].

Anuarul Școlii Superioare de comerț „Prințul Carol” din Timișoara pe anul școlar 1923-1924, Timișoara, 1925.

Anuarul Școlii Superioare de comerț „Prințul Carol” din Timișoara pe anul școlar 1924-1925, 1925-1926 și 1926-1927, Timișoara, 1927.

Anuarul Școlii Superioare de comerț Timișoara pe anii 1921-922 și 1922-923, Timișoara, s. a. [1923?]

Anuarul Școlii Superioare de comerț Timișoara pe anul școlar 1927-1928, Timișoara, 1928.

Lucrări de referință

***, *Enciclopedia istoriografiei românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978.

***, *Publicațiile periodice românești (Ziare, gazete, reviste)*, Vol. 5, partea I, catalog alfabetice 1931-1935, București, Editura Academiei Române, 2009

Attias, Jean-Cristophe; Benbassa, Esther, *Dicționar de civilizație iudaică*, traducere de Șerban Valescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1999.

Bibliografia Iсторică a României, Vol. VIII, Coord.: **Gheorghe Hristodol**, București, Editura Academiei Române, 1996; Vol. IX, 1994-1999, Coord.: **Gh. Hristodol**, București, Editura Academiei Române, 2000; Vol. X, 1999-2004, Coord.: **Gh. Hristodol**, București, Editura Academiei Române, 2005; Vol. XI, 2004-2006, Coord.: **Stelian Mândruț**, București, Editura Academiei Române, 2007; Vol. XII, partea I, Coord.: **S. Mândruț**, București, Editura Academiei Române, 2009; Vol. XIII, 2009-2010, Coord.: **Nicolae Edroiu**, București – Cluj-Napoca, Editura Academiei Române – Argonaut, 2011.

Cristian, Cornel; Rîpeanu, Bujor T., *Dicționar cinematografic*, București, Ed. Meridiane, 1974.

Kuller, Harry (coord.), *Evrei din România. Breviar biobibliografic*, București, Hasefer, 2008.

Mirodan, Alexandru, *Dicționar neconvențional al scriitorilor evrei de limbă română*, Vol. I-II, Tel Aviv, Minimum, 1986-1997.

Runes, Dagobert D., *Dicționar de iudaism – rituri, obiceiuri și concepte iudaice*, traducere din limba engleză de Viviane Prager, București, Hasefer, 1997.

Țarălungă, Ecaterina, *Dicționar de literatură română*, București, 2007, ediție electronică (CD).

Wigoder, Geoffrey, *Evreii în lume. Dicționar Biografic*, traducere Irina Horea, Viviane Prager, Carmen Stanca, București, Hasefer, 2001.

Cărți

***, *Comemorarea a 70 de ani de la moartea lui Jacques M. Elias 1923-1993*, București, Academia Română, Fundația familiei Menachem H. Elias, 1993.

***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație*, București, 1996.

***, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație*, Ediția a 2-a revăzută, București, 2004.

***, *Expoziția 50 de ani de la martirii evreilor din România. București, 1-3 iulie 1991*, București, Hasefer, 1991.

***, *Municipiul București și comunele suburbane. Ghidul Unirea, ed. a X-a*, Brașov, Institutul cartografic Unirea, 1935

***, *The Jewish Community of Bucharest*, Bucharest, 2007.

Andonie, George Ștefan, *Istoria matematicii în România*, vol. 1, București, Editura Științifică, 1965.

Andrei, Nicolae A.; Braun, Gabriela; Zimbler, Albert, *Institutul de Editură și Arte grafice „Samitca” din Craiova*, Craiova, Aius, 1998.

Bacalbașa, Constantin, *Bucureștii de altădată 1871-1884*, vol. I, București, Editura Ziarului Universul, 1935.

Baroti, Lajos, *Adattar delmagyarorszag XVIII szazadi történetéhez*, vol. I, Timișoara, 1893-1896.

Benbassa, Esther; Rodrigue, Aron, *Histoire des juifs sépharades. De Tolède à Salonique*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

Binder, Franz, *Alt-Temeswar. Geschichtliche Entwicklung - Historische Bauwerke und Denkmäler*, Das Volksschulwessen, Timișoara-Temeswar, 1934.

Bolovan, Ioan, *Transilvania la sfârșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului XX. Realități etno-confesionale și politici demografice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000.

Bolovan, Ioan și Bolovan, Sorina Paula, *Transilvania în secolele XIX-XX. Studii de demografie istorică*, Presa Universitară Clujeană, 2005.

Bolovan, Ioan și Păducean, Corneliu, *Populație și societate. Studii de demografie istorică a Transilvaniei (sec. XVIII-XX)*, Presa Universitară Clujeană, 2003.

Bolovan, Ioan; Bolovan, Sorina Paula; Gräf, Rudolf; Păducean, Corneliu, *Mișcări de populație și aspecte demografice în România în prima jumătate a secolului XX. Lucrările conferinței internaționale "Mișcări de populație în Transilvania în timpul celor două războaie mondiale"*, Cluj-Napoca, 24-27 mai 2006, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007.

Butnaru, Ioan C., *Waiting for Jerusalem: surviving the Holocaust in Romania*, Greenwood Press, 1993.

Caloianu, Ana-Maria, *Istoria comunității evreiești din Alba Iulia (sec. XVII-1948)*, București, Hasefer, 2006.

Carmilly-Weinberger, Moshe, *Istoria evreilor din Transilvania (1623-1944)*, București, Editura Enciclopedică, 1994.

Carp, Matatias, *Cartea Neagră: Suferințele evreilor din România 1940-1944*, vol. 1, Legionarii și rebeliunea, București, Editura Diogene, 1996.

Costachie, Silviu, *Evreii din România. Studiu de geografie umană*, București, 2004.

Denize, Eugen, *Relațiile româno-spaniole până la începutul secolului al XIX-lea*, Târgoviște, 2006.

Dimont, May I., *Evreii, Dumnezeu și Istoria*, traducere de Irina Horea, București, Editura Hasefer, 1999.

Eskenasy, Leon M., *Istoricul comunității Israelite Spaniole din Craiova*, Craiova, Tiparul Prietenii Științei, 1932; ed. a 2-a, Craiova, Scrisul Românesc, 1946.

Feneșan, Costin, *Administrație și fiscalitate în Banatul imperial 1716-1778*, Timișoara, Editura de Vest, 1997.

Geala, Laura Cristina, *Istoricul comunității evreiești din Ploiești*, București, Hasefer, 2008.

Giurescu, Constantin C., *Istoria Bucureștilor*, București, 1967.

Gubbay, Lucien; Levy, Abraham, *The Sephardim – Their Glorious Tradition from the Babylonian Exile to the Present Day*, Londra, Editura Carnell Limited, 1992.

Gyémánt, Ladislau, *Evreii din Transilvania în epoca emancipării (1790-1867)*, București, Editura Enciclopedică, 2000.

Gyémánt, Ladislau, *Evreii din Transilvania. The Jews of Transylvania*, Cluj-Napoca, Institutul Cultural Român, 2004.

Halévy, Mayer A., *Comunitățile evreilor din Iași și București până la 1821*, București, 1931.

Halévy, Mayer A., *Sinagoga Mare din București. Schiță istorică*, București, 1931.

Horel, Catherine, *Juifs de Hongrie 1825-1849. Problèmes d'assimilation et d'émancipation*, Strasbourg, 1995.

Iancu, Carol, *Alexandre Safran. Une vie de combat, un faisceau de lumière*, Université Paul-Valery Montpellier III, 2007.

Iancu, Carol, *Evreii din România (1866-1919). De la excludere la emancipare*, București, 2006.

Iancu, Carol, *Evreii din România 1919-1938. De la emancipare la marginalizare*, București, Hasefer, 2000.

Iorga, Nicolae, *Istoria comerțului românesc. Epoca mai nouă*, București, 1925.

Iorga, Nicolae, *Istoria evreilor în țările noastre*, București, Librăriile Socec et comp., 1913.

Johnson, Paul, *O istorie a evreilor*, traducere de Irina Horea, București, Editura Hasefer, 2003.

Josan, Nicolae; Fleșer, Gheorghe; Dumitran, Ana, *Oameni și fapte din trecutul județului Alba în memoria urmașilor*, Alba Iulia, Muzeul Național al Unirii, 1996.

Kaplan, Yosef (editor), *Les Nouveaux-Juifs d'Amsterdam*, Paris, Éditions Chandeigne, 1996.

Kuller, Harry, *Opt studii despre istoria evreilor din România*, Bucureşti, Hasefer, 1997.

Kuller, Harry, *Presa evreiască din România*, Bucureşti, Tritonic, 2004.

Marineau, René F., *Ancestors and family: the birth of a myth. Jacob Levy Moreno (1889-1974): father of psychodrama, sociometry and group psychotherapy*, Tayler and Francis, Rotledge, 1989.

Mănescu, Elisabeta, *Dr. M. Gaster – viaţa şi opera sa*, Bucureşti, 1940.

Mizrahi, Dan, *Aşa a fost... exerciţii de memorie*, Bucureşti, Hasefer, 2005.

Munteanu, Ioan, *Reţeaua şcolară şi știinţa de carte în Banatul istoric la începutul secolului al XX-lea*, în vol. *Studii bănăţene*, Ed. Mirton, Timişoara, 2007.

Neumann, Victor, *Istoria evreilor din Banat*, Bucureşti, Atlas, 1999.

Neumann, Victor, *Istoria evreilor din România. Studii documentare şi teoretice*, Timişoara, Amarcord, 1996.

Niemirower, Iacob Iţhak, *Iudaismul – studii, eseuri, omiletică şi retorică*, Studiu introductiv de Lucian Zeev-Herşcovici, Bucureşti, Hasefer, 2005.

Oișteanu, Andrei, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, Bucureşti, Humanitas, 2004.

Păcăian, Teodor V., *Cartea de Aur sau luptele politice naţionale ale românilor de sub coroana ungară*, vol. VII, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidicezane, 1913.

Pârnuță, Gheorghe, *Istoria învățământului şi culturii din Bucureşti (de la începuturi până în 1864)*, Bucureşti, 1997.

Popescu, Ionel, *Comunităţile evreieşti din Banat secolele XVIII-XIX (Specific şi integrare)*, Timişoara, Excelsior Art, 2007.

Potra, George, *Din Bucureşti de ieri*, vol. 2, Bucureşti, Editura Știinţifică şi Enciclopedică, 1990.

Raphael, Chaim, *The Sephardi Story*, Londra, Vallentine Mitchell, 1991.

Rădulescu, Dorin; Lupulescu, Nicolina, *Drobeta Turnu Severin. Monografie*, Drobeta-Turnu Severin, 2005.

Rodrigue, Aron, *French Jews, Turkish Jews*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

Rosen, Avram, *Participarea evreilor la dezvoltarea industrială a Bucureştiului din a doua jumătate a secolului al XIX-lea până în anul 1938*, Bucureşti, Hasefer, 1995.

Roth, Cecil, *A History of the Marranos*, New York, Sepher-Hermon Press, 1992.

Rotman, Liviu, *Evreii din România în perioada comună 1944-1965*, Iaşi, 2004.

Rotman, Liviu, *Școala israelito-română (1851-1914)*, București, 1999.

Sachar, Howard M., *Farewell España. The World of the Sephardim Remembered*, New York, Vintage Books, 1994.

Sala, Marius, *Limbi în contact*, București, Editura Enciclopedică, 1997.

Schmidl, Erwin A., *Davidstern und Doppeladler. Jüdische Soldaten in Österreich*, Wien, 1992.

Schwager, Tobias, *Evreitatea la Lugoj*, Editura Dacia Europa Nova, Lugoj, 2001.

Shaw, Stanford J., *The Jewish of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, New York, New York University Press, 1991.

Singer, Jakab, *Temesmegye és a Zsidók polgárosítása*, Budapest, 1907.

Singer, Jakab, *Temesvári rabbik a XVIII és XIX-ik században*, Wieder Jakab Könyvnyomdája, Seini, 1928.

Solomovici, Teșu, *Istoria evreilor din România*. vol. I, 2000 de ani de existență; vol II. *Evreimea română în anii comunismului și după*, București, Editura Teșu, 2007.

Solomovici, Teșu, *România Judaica. O istorie neconvențională a evreilor din România: 2000 de existență continuă*, Vol. I, București, Editura Teșu, 2001.

Stăureanu, Mihai, *Istoricul școlii israelito-române „Lumina” din Craiova 1863-1923*, Craiova, 1923.

Stern, Adolf, *Din viața unui evreu român*, București, Tipografia Progresul, 1915.

Stoica, Lucia; Ionescu-Ghinea, Neculai; Ionescu, Dan D.; Luminea, Cecilia; Iliescu, Petre; Georgescu, Minerva, *Atlas-Ghid. Istoria și arhitectura lăcașurilor de cult din București din cele mai vechi timpuri până astăzi*. Vol. I. *Tabele și planuri*, București, 1999.

Streja, Aristide; Schwarz, Lucian, *Sinagogi din România*, București, Hasefer, 1996.

Tomescu, Vasile, Filip Lazăr, București, Editura Muzicală, 1963.

Torroba Bernaldo de Quirós, Felipe, *Ebreii spanioli*, traducere și prefată de Ezra Alhasid, București, Editura Hasefer, 2003.

Towry, Iacob, *Die Jüdische Presse im Österreichischen Kaiserreich 1862-1918*, Tübingen, 1983.

Tuñón de Lara, Manuel (coordonator); **Le Flenn, Jean-Paul; Pérez, Joseph; Pelorson, Jean-Marc; María López Piñero, José; Fayard, Janine**, *Historia de España. La Frustración de un Imperio (1476-1714)*, Zaragoza, Editura Labor, 1993.

Tuñón de Lara, Manuel (coordonator); **Valdeón, Julio; María Salrach, José; Zabalo, Javier** (colaboratori), *Historia de España. Feudalismo y Consolidación de los Pueblos Hispánicos (siglos XI-XV)*, Barcelona, Editura Labor, 1983.

Wolf, Hans, *Zur Geschichte der Juden im Banat 1716-1767*, Druck der Schwäbascher Verlag, 1940.

Studii și articole

***, *Bicentenarul comunității evreo-spaniole din București*, în „Almanachul evreesc ilustrat pentru România”, III, 1932.

***, *Die Juden in der Landenpolitik*, în „Almanachul evreesc ilustrat pentru România”, III, 1932.

***, *Don Iosef Nasi. Ein Blatt aus der juedisch-rumaenischen Geschichte*, în „Almanachul evreesc ilustrat pentru România”, III, 1932.

***, *Dr. Moses Gaster, jubiliar*, în „Almanachul evreesc ilustrat pentru România”, III, 1932.

***, *Galeria celebrităților botoșenene. Marcu Cajal*, în „Monitorul de Botoșani”, VIII, 2011, nr. 114, 3 martie.

***, *In memoriam Ezra Alhasid*, în „Realitatea Evreiască”, 2005, nr. 240 (1040).

***, *Jubileul D-rului I. Niemirower*, în „Almanachul evreesc ilustrat pentru România”, III, 1932.

***, *Mișcarea feminină evreiască*, în „Almanachul evreesc ilustrat pentru România”, III, 1932.

***, *Sionismul în România*, în „Almanachul evreesc ilustrat pentru România”, III, 1932.

Afloroaie, Florentina, *Repere ale receptării evreului în arta creștină medievală (Landmarks in the representation of the jew in medieval Christian art)*, în „*Studia Hebraica*”, I (2001), București, Editura Universității din București.

Bianu, R.G., *File din trecutul comunității evreiești din Timișoara*, în „*Revista Cultului Mozaic*”, XXII, 1976, 1 noiembrie.

Büchler, Alexander, *Die Emanzipation der Juden in Ungarn*, în vol. *Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum*, Herausgaben und redigiert von Leo Winz, Berlin, 1918.

Carmilly, Moshe, *Spanish (Sephard) communities in Transylvania and Banat in the XVIIth-XIXth century*, în „*Studia Judaica*”, I, 1991.

Carmilly-Weinberger, Moshe, *The Jewish reform Movement in Transylvania and Banat: Rabbi Aaron Chorin*, în „*Studia Judaica*”, V, 1996.

Ciuciu, Anca, *Imaginea elitei israelite în necrologurile din Egalitatea (1925-1930)*, în „*Studia Hebraica*”, IV, 2004.

Deutsch, Ernest, *Juden-Revision im Jahre 1820*, în „Almanachul evreesc. Jüdisches Jahrbuch. Zsidó Évkönyv”, IV, 1938-1939.

Dongorozi, Ion, *Așezările evreiești din Oltenia după război (1920-1929)*, în „Arhivele Olteniei”, IX, 1930, nr. 49-50, mai-august.

Firescu, Alexandru, *The Sephards in Craiova, Romania*, în vol. *International Symposium on Sephardi Jews in South-Eastern Europe and their contribution to the development of modern society. 7-8 October 1998, Craiova*, 1998.

Florean-Paraipan, Emanuela, *Martorii istoriei: „Pietrele vorbesc”. Distrugerea cimitirului evreiesc din strada Sevastopol*, în „*Studia Hebraica*”, VI, 2006.

Friedmann, Luciana, *Ladino sau melodia unei limbi (aproape) dispărute*, în „*Realitatea Evreiască*”, nr. 224 (1024), 28 ianuarie – 14 februarie 2005.

Gaster, Moses, *Literatura populară evreo-spaniolă*, apud „*Almanachul evreesc ilustrat pentru România*”, III, 1932.

Ginger, Basile, *France*, în *Avotaynu Guide to Jewish Genealogy*, Gary Mokotoff (editori), Bergenfield, New Jersey, Avotaynu, 2004.

Glück, Eugen, *Contribuții cu privire la populația evreiască a Banatului în secolele X-XVIII (până în 1779)*, în „*Studii și materiale de istorie medie*”, XV, 1997.

Glück, Eugen, *Date noi despre evoluția demografică a populației evreiești din Transilvania. Epoca Principatului (sec. XVI-XVII)*, în „*Revista Iсторică*”, 1992, 3, nr. 3-4.

Glück, Eugen, *Date noi despre evoluția demografică a populației evreiești din Transilvania. Epoca Principatului (sec. XVI-XVII)*, în „*Revista Iсторică*”, 1992, 3, nr. 3-4

Glück, Eugen, *Ereii din Timișoara între anii 1848 și 1918. Aspecte economico-sociale, politice și demografice*, în vol. *Studia et Acta Historiae Judaeorum Romaniae*, III, București, Hasefer, 1998.

Glück, Eugen, *Informații privind rabinii din Transilvania (1591-1920)*, în „*Studia et Acta Historiae Iudeorum Romaniae*”, IV, 1999.

Glück, Eugen, *Jewish elementary education in Transylvania (1848-1918)*, în „*Studia Judaica*”, II, 1993.

Glück, Eugen, *The Development of Jewish education in Alba Iulia*, în „*Studia Judaica*”, XI-XII, 2004.

Guboglu, Mihai, *Arhiva insulei Ada-Kaleh și importanța ei*, în „*Revista Arhivelor*”, V, 1962, nr. 1.

Gyémánt, Ladislau, *Projects for the modernization of the Jewish schooling system in Transylvania, in Mid 19th century*, în „*Studia Judaica*”, VI, 1997.

Gyémánt, Ladislau, *Sub patru dictaturi. Zece ani din viața unei comunități evreiești din Transilvania. Alba Iulia 1940-1950*, în „*Anuarul Institutului de Istorie din Cluj-Napoca*”, XLI, 2002.

Gyémánt, Ladislau, *The formation of the Transylvanian Jewish and Romanian identity. A comparative view*, în „*Studia Hebraica*”, I, 2001.

Halévy, Mayer A., *Documente din secolul XVI cu privire la Comunitatea spaniolă din Bucureşti*, în „*Sinai. Revistă pentru studii iudaice*”, I, 1926, nr. 4.

Herşcovici, Lucian-Zeev, *Între specific și general: mișcarea iluministă (Haskala) și procesul de modernizare în rândul evreilor sefarzi din România*, în „*Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*”, VIII, Bucureşti, 2003.

Ivănescu, Dumitru, *Emanciparea unei minorități. Evreii din România la sfârșitul secolului XIX – începutul secolului XX*, în „*Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*”, VIII, 2003.

Joseph, Anthony, *England and Wales*, în *Avotaynu Guide to Jewish Genealogy*, Gary Mokotoff (editori), Bergenfield, New Jersey, Avotaynu, 2004.

Kara, I., *Din viața cotidiană a evreilor în Moldova și Țara Românească în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*, în „*Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*”, III, 1998.

Kuller, Harry, *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație*, în „*Realitatea Evreiască*”, 2005, nr. 231-232, p. 10-11.

Kuller, Harry, *Istoria evreilor din România în date – considerații metodologice*, în „*Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*”, V, Bucureşti, 2000.

Kuller, Harry, *Pasiunea lui Mauriciu Cohen-Lânaru pentru muzica religioasă*, în „*Realitatea Evreiască*”, nr. 254-255 (1054-1055), 1-23 iunie 2006.

Marian, Boris, *Alexandru Vona, o celebritate mai mult postumă*, în „*Realitatea Evreiască*”, 2005, nr. 241 (1041).

Marian, Boris, *George Almosnino, un scriitor în penumbră?*, în „*Realitatea Evreiască*”, 2006, decembrie, nr. 262-263.

Mateescu, Tudor, *Evreii din orașul Silistra în timpul stăpânirii otomane*, în „*Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*”, III, 1998.

Neumann, Victor, „*Temeswarer Zeitung*” și propagarea civismului kakaniei, în vol. *Studii bănățene*, Ed. Mirton, Timișoara, 2007.

Neumann, Victor, „*Temeswarer Zeitung*” și propagarea civismului kakaniei, în vol. *Identitate și cultură. Studii privind istoria Banatului*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2009.

Neumann, Victor, *The Chief Rabbinate in Alba Iulia between 1754 and 1879. Organisation and development*, în „*Studia Judaica*”, V, 1996.

Oișteanu, Andrei, *The Legend of the Wandering Jew in Europe and in Romania*, în „*Studia Hebraica*”, I (2001), Bucureşti, Editura Universității din Bucureşti.

Paulian, A., *Sefarzi la Timișoara*, în „Revista Cultului Mozaic”, XXXIII, 1988, 15 septembrie.

Roman, Louis, *Imigrarea evreilor și situația provinciilor românești și a Ungariei (secolele XVIII-XIX)*, în vol. *Studia et Acta Historiae Iudeorum Romaniae*, VI, București, Hasefer, 2001.

Rosen, Avram, *Participarea unor întreprinzători evrei la extinderea relațiilor economice ale României în perioada interbelică: cazul camerelor de comerț mixte din București și Tel Aviv în anii '30*, în „*Studia et Acta Historiae Iudeorum Romaniae*”, V, 2000.

Rotman, Liviu, *Tipologia învățământului evreiesc în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea*, în „*Studia et Acta Historiae Iudeorum Romaniae*”, V, 2000.

Sack, Sallyann Amdur, *Ottoman Empire*, în *Avotaynu Guide to Jewish Genealogy*, Gary Mokotoff (editorii), Bergenfield, New Jersey, Avotaynu, 2004.

Sanie, Silviu, *Sfârșitul unor comunități și câteva aspecte ale cercetării istoriei evreilor din România*, în vol. *Studia et Acta Historiae Iudeorum Romaniae*, IV, București, Hasefer, 1999.

Schwager, Tobias, *Prezențe evreiești în viața culturală artistică a orașului*, în „România”, anul 2, 1998, nr. 35 (76), 3 sept.

Schwartzfeld, Moses, *Davicion Bally: Biografie*, în „Anuarul Isrelit”, IX, 1886-1887.

Schwartzfeld, Moses, *Presa evreo-română dela primele începuturi până la 1890*, în „Almanachul evreesc ilustrat pentru România”, III, 1932.

Schweitzer, József, *Exploring the Sephard's track in Hungary and Transylvania*, în „*Studia Judaica*”, II, 1993.

Singer, Jakab, *Timișoarai zsinagogák*, în „Almanahul evreesc. Jüdisches Jahrbuch. Zsidó Évkönyv”, II, 1936-1937.

Spielmann-Sebestyén, Mihaly, *The status of the Jews of Transylvania at the end of the 18th century (Opinio de Judaeis)*, în „*Studia Judaica*”, V, 1996.

Spinciu, Maria Cristina, *Idișul, o limbă care a apus? Interferențe lingvistice și culturale (Yiddish – A lost language? Linguistic and cultural interferences)*, în „*Studia Hebraica*”, I (2001), București, Editura Universității din București.

Stanciu, Măriuca, *A promoter of the Haskala in Romania – Moses Gaster*, în „*Studia Hebraica*”, I, 2001.

Stanciu, Măriuca, *Medieval documents on the Jews in the Romanian Principalities as reflected in the Jewish press*, în „*Studia Hebraica*”, VI, 2006.

Stanciu, Măriuca, *Moses Gaster. Landmarks of an intellectual itinerary*, în „*Studia Hebraica*”, IV, 2004.

Stanciu, Măriuca, *The press as vehicle for self-emancipation. Aspects of the evolution of the Jewish press in the 19th century Romania*, în „*Studia Hebraica*”, II, 2002.

Stoianov, Carmen, *Dynamics of the Jewish themes approach in Romanian musical creations*, în „*Studia Hebraica*”, I, 2001.

Stoianov, Carmen, *Filip Lazar – The challenge of the new classicism in the music of the 20th century*, în „*Studia Judaica*”, XIV, 2006.

Stoianov, Carmen; Stoianov, Ioana Sarah, Ivela – *Musician and teacher*, în „*Studia Hebraica*”, II, 2002.

Ungureanu, Mihai-Răzvan, *Disparația unei instituții: Hahambașia (II)*, în „*Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*”, III, 1998.

Vlessing, Odette, *The Netherlands*, în *Avotaynu Guide to Jewish Genealogy*, Gary Mokotoff (editori), Bergenfield, New Jersey, Avotaynu, 2004.

Zimbler, Albert, *Rabbi Reuven Eliyahu Yisrael – The spiritual leader of the Sepharadim of Craiova, Romania, and the amazing History of his Book of Hebrew Poetry translated into Ladino*, în vol. *International Symposium on Sephardi Jews in South-Eastern Europe and their contribution to the development of modern society. 7-8 October 1998*.

Resurse electronice

Campus, Josef, *Școlile spaniole din București*, în „*ISRO*”, nr. 1, 31 iulie 2011, consultată pe linkul: <http://isro-press.net> accesat la 05.08.2011.

<http://jwa.org/encyclopedia/article/haskil-clara>, consultată la 22.04.2012

<http://www.drobetaturnuseverin.net/epoca-contemporana-antebelica>, consultat la data de 05.01.2010

<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2413-bally-davicion>, consultat la data de 24.04.2012.

<http://www.jewish-music.huji.ac.il/thesaurusea7c.html?cat=9&in=9&id=539&act=view> consultat la data de 22.04.2012.

http://www.observatorul.com/articles_main.asp?action=articleviewdetail&ID=2844, consultat la data de 23.04.2012.

http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Bally_Family la 24.04.2012, autori: Ronit Fischer, Liviu Rotman, consultat la data de 21.04.2012.

www.arhiveleationale.ro/images/custom/image/Pdf-uri/DJAN-uri/DJAN_Mehedinti_fonduri_si_colectii_date_in_cercetare.pdf, consultat la data de 27.03.2012.

www.arhiveleationale.ro/index.php?page=43&lan=0, consultat la data de 15.03.2012.

www.sephardicmusic.org/artists/Della_Pergola,Alberto/DellaPergola,Alberto.htm, consultat la data de 20.07.2011.

<http://casa-regala.blogspot.com/2008/01/jacques-elias-un-patriot-generos.html>, consultat la data de 20.07.2011.

www.romanianjewish.org, consultat la data de 27.03.2012.

www.sephardim.com/, consultat la data de 20.04.2012.

ANEXE

a. Abstract

THE HISTORY OF SEPHARDIC COMMUNITIES IN ROMANIA FROM THE BEGINNINGS UNTIL TODAY

The history of Sephardic Jews provides one of the most challenging areas of study within the extensive realm of the history of European Jews. The civilization they created in the Iberian Peninsula and spread during the five centuries of exile, but also the way in which their fate intertwined with that of their new home, the Ottoman Empire, cannot but fascinate and entice the researcher. As regards the history of this community on the current territory of Romania, we will only say that, in the 18th and 19th centuries, the Sephardim were deeply rooted into the life of big cities, such as Bucharest, Timișoara, Lugoj, Alba Iulia, Craiova, Drobeta-Turnu Severin, leaving their mark on the urban and social development.

We chose, together with our doctoral supervisor, to focus on these communities, because they are relevant for the history of Romanian Sephardim due to their size and geographical location. Other communities such as those from Ploiești, Brașov, Constanța, Giurgiu, Balcic etc. were rather neglected, either because they had already been studied (the Ploiești case), or from lack of sufficient sources. The slow, but steady demographic regress lead almost to the extinction of these communities by the end of the 19th century and the second half of the 20th century, their members being partially settled into the communities of western rite.

These historical landmarks, together with the relatively poor historiography, determined us, at the guidance of our supervisor, Prof. Ladislau Gyémánt PhD, to approach this topic as early as the Bachelor's and Master's studies, and further develop it into the basis of this PhD Thesis. Even if the research was not easy, falling under the ambit of archival

research in the archives of Bucharest and several other county centres, we hope that the output will be useful to those who take an interest in the history of the Romanian Jews – both in terms of information and details on the status of research sources and possible future developments.

At the end of our scientific undertaking, we would like to thank, first and foremost, to our doctoral supervisors, Prof. Ladislau Gyémánt PhD and Prof. Ioan Bolovan PhD, who have guided our steps towards this topic four years ago and have tirelessly supervised our research work. Without their vision and support, this paper wouldn't have been born.

Our sincere gratitude also goes to the staff of the archival and research centres where we conducted our studies. In particular the researchers at the Centre for the Study of the History of Romanian Jews (Bucharest), the Timiș County National Records Service (Fund of Timișoara City Hall), the Alba County National Records Service (Collection of birth, marriage and death records from parishes), the Dolj County National Records Service (Fund of the "Lumina" Jewish-Romanian Primary School), helped us greatly in the short while that we could spend in the archives of these institutions.

In the end of this introduction, we wish to mention that this paper is intended as an acknowledgement of the culture and civilisation of a Judaic branch, born from the symbiosis of the Judaic tradition with the Iberian multicultural society and, later on, with the Romanian cultural background. The result was conspicuous to entire generations: a sparkling culture, further enriched by the interaction with other peoples. This is a heritage which, unfortunately, fewer and fewer Sephardic Jews can carry forward.

Our book provides, for the first time in the Romanian historiography, an overview of the Sephardic Jews' presence on the current territory of Romania in the Pre-modern, Modern and Contemporary eras. The book has been structured into eight chapters, which present: the sources and methodology of this scientific undertaking, the Sephardim presence on the European continent, the Sephardic communities of Bucharest, Timișoara, Lugoj, Alba Iulia, Craiova, Drobeta-Turnu Severin, demographical aspects and a string of micro-biographies of several Jewish-Spanish personalities from Romania, and at the end, the annexes. Our aim was to brought to the

attention of the historians concerned with Judaic studies this somewhat neglected research area and, at the same time, to provide them with a documentary foundation of inspiration for further studies.

The analysis of the research sources highlighted the important role played by documents (unedited or edited) and by the press, revealing at the same time certain shortcomings which render the furtherance of the research impossible in some areas. As such, we refer particularly to the absence of archives regarding the Sephardic communities of Bucharest, Timișoara, Lugoj, Alba Iulia, Drobeta-Turnu Severin (not to mention other secondary centres). Whereas, in some cases, such as Timișoara or Alba Iulia, the lack of Sephardic archives is substituted to a partial extent by the municipality archives or those of the Jewish communities in their entirety, for Bucharest, for instance, the absence of an Israelite-Spanish community archive represents an immense loss. The complementary sources (the press, auxiliary archives) and the bibliography will never suffice to successfully substitute such a loss. On the other hand, the archive of the Craiova community is so extensive, that we were compelled to operate a selection of the material, in order to maintain a quantitative balance among the monographic chapters. For that matter, it would have been beyond our powers to process the entire archive, whose extents call for future research undertakings dedicated exclusively to this subject matter.

As regards the methodology applied, we have decided to focus on the four previously mentioned centres, presenting, in turns, the history of the community formation, the relations with the authorities, the worship institutions (the rabbinate, the synagogue, the religious associations) and educational and cultural aspects of the community life. We have endeavoured to exploit the available information to the full, as more often than not it resembled a puzzle game, and the spaces remained blank due to lack of information could only be filled out by analogy with the evolution of the Ashkenazi sister-community. The demographical guidelines and the micro-biographies are dedicated separate chapters. In the first case, upon our coordinator's suggestion, we considered that an overview of the demographic evolution may be more educational than its fragmentation by centres. As regards the micro-biographies, we tried to gather the

biographical information available in the historiography of the subject matter about as many Sephardim as possible, for the purpose of offering the future researchers in this field a starting point, and those interested in the subject an overview of the leading representatives of the Romanian Sephardic world.

The second chapter of the book is a synthesis dedicated to the Sephardim's history until their expulsion from the Iberian Peninsula and their later spread onto the European continent. This segment is of little originality in its nature, as the information is borrowed from the European and North-American scholarly literature; however, until today, the Romanian historiography contains no treatise depicting this chapter of the universal history, and following this train of thought, we deemed it appropriate to confer our study a continental dimension, by subsuming the Romanian Sephardim to the assemble of the Judeo-Spanish world. The conclusions of this chapter point out that the great majority of Spanish Jews emigrated towards the end of the 15th century to the Ottoman Empire, founding the main demographic reservoir for their later emigration to the Romanian Principalities, Banat and Transylvania. Other emigration directions such as the Great Britain, France, the Netherlands, affected too little the Jews within the Romanian space until their problem became of international scope, at the end of the 19th century.

The third chapter of the book places at its core the Judeo-Spanish community of Bucharest. Its origins date back to the 16th century, and the historical testimonials account that its relations with the native princes and the indigenous population, despite the re-emergence of the anti-Semitic tensions, followed an ascending path. This also explains the consistent increase in the number of Jews in Bucharest all throughout the Middle Ages and the Pre-modern period. Up to mid 18th century, the Sephardim formed the most important Jewish community in Bucharest, exceeded in number by the Ashkenazi in the second half of the century, mostly due to the migration rate rather than the natural growth rate. This disequilibrium continued to deepen during the 19th century, yet the financial wealth of some grand families, close to the ruling elite, enabled the Judeo-Spanish community to preserve its decision-making prerogatives in matters of common interest.

The main community institutions were developed around these great financers: the synagogues, the rabbinate, the educational system and the social security associations. The Sephardic school, which is accounted as dating back to the 18th century, adjusted progressively to the new realities: in the 19th century, under the Haskalah influence, appeared the first Israelite schools offering a modern syllabus, whereas the number of students who attended Romanian public schools, chiefly those of highbrow lineage, increased. The Rabbinate was one of the institutions which fostered the Bucharest Sephardim's sense of identity, and the prominent rabbi figures in the course of time made their full contribution to the evolution of the community. Rabbis such as Haim Bedjarano or Iacob Niemirower brought forth the Haskalah lights and caused the social inclusion of the Sephardim to be doubled by an initially vague, then more and more pregnant Romanization phenomenon (specific for that matter to both the Judaic confessions).

The onset of the 20th century, and in particular the Interwar Period, was marked by attempts at community reorganization, both in the capital and at national level. The establishment of the "Union of Spanish-Israelite Communities in Romania" in 1928 turned Bucharest into the centre of the Romanian Sephardic world. Nevertheless, at that point, the Romanian Judeo-Spanish communities were already demographically diminished, so all the more vulnerable to the tragic events of the 40's, from this point of view, than the Ashkenazim. Moreover, the times' press and documents bear record, within the period 1934-1935, of internal tension outbursts as regards the ruling of the community – tensions which could be attributed to the rise of the new Sephardic elite, which was striving to extend its solid financial wealth to public offices. Subsequent to 1945, the few Sephardic Jews left in Bucharest fade, in the documents of the time, into the Ashkenazi masses, also as a consequence of the levelling measures taken by the communist authorities.

A retrospective glance leads to the conclusion that the Bucharest Sephardim do not stand out in history as a mass, but rather due to the "master figures" who led their destinies: bankers and financers, scholars, rabbis and intellectuals. Unfortunately, the archive documents preserved to this day are of little avail to this end, as unlike the Craiova community, the archives of Bucharest are almost nonexistent.

The fourth chapter of the book is dedicated to the Judeo-Spanish communities of Timișoara and Lugoj. Our findings show that the Sephardim of both towns were present at the time of the Austrian conquest and what's more, throughout the 18th century they continued the immigration process from South of the Danube. The fundamental institutions, the synagogue and the rabbinate, were present in the life of the Sephardic community until the end of the 19th century, when the demographic regress led to the impossibility to maintain them any longer. As regards the relations with the authorities, their pathway is identical with that of the entire Jewish community. The documents we have analysed account, on the one hand, for the double authority (central and local) between which the Timișoara Sephardim had to pendulate; on the other hand, they provide the image of a sufficiently wealthy collective to sustain the taxes and duties levied upon them, until the abusive and non-realistic increase in 1830, by 500%. From this moment onwards the possibility of payment is scarce and debts accrue from year to year, until the Revolution of 1848-1849. Last but not least, the same documents reveal the authorities' impossibility to keep an accurate record of the Israelite (including Sephardic) migrating flow and the distance between the normative dimension and the actual reality in case of immigration.

Another reality, foreseeable since the incipient stage of the research and subsequently confirmed by our sources, is the significant demographic decrease, and along with it the dissolution of the community frameworks, both processes being specific to the Timișoara Sephardic community in the second half of the 19th century, despite the fact that documents register, or rather allow us to assume a constant (yet minimum) contribution of the migration rate. Therefore, the Timișoara Sephardic community can practically be studied during the 1716-1850 period; subsequent to this date the documents refer to the community merely accidentally, placing instead emphasis on certain events in the personal lives of the few dozens of Spanish Jews in town (lawsuits, bankruptcy, wills etc.). Within the Interwar Period, the few Sephardim left in Timișoara cannot be traced as a group any longer. They are completely integrated into the Ashkenazic commu-

nity, their uniformisation being also proved by the extensive use of the Hungarian language within the community¹.

The case of Lugoj Sephardim is somewhat different than that of Timișoara. As it appears, here there was no community tradition in the 18th century, whereas in the 19th century, massively outnumbered, the Spanish Jews chose the integration path much sooner. It could be that the lack of old conservatory families (present in Timișoara) accelerated the integration process. Fact is that, although a legal Sephardic community was not signalled in this town, the onomatology points to a relatively high number of families with Judeo-Spanish roots, whose germanised or magyarised names could still be encountered quite often in the Interwar Period.

The subject matter of the fifth chapter of the thesis was the Sephardic community of Alba Iulia. According to the records and studies perused, these Sephardim appear as a community dating back to the 17th century, as a result of the political and demographic policies promoted by Prince Gabriel Bethlen. Yet, the immigration flow continued all throughout the 18th century, and the Israelite population of the town is very fluctuating, so that it is very unlikely that, at the end of the 1700's, there remained families with origins rooted in the previous century.

In the relations with the local and central authorities, the Sephardim seem to have been following the majority trend, in line with the general evolution of the 18th-20th centuries. The religious life and the evolution of the community institutions point to a descending community pathway, culminating in the impossibility to complete the synagogue construction. In fact, the Sephardic community of Alba Iulia stands out only when, from one reason or another, it enters into conflict with the Ashkenazi majority, the more or less tense relationship dating back to the 18th century and continuing including within the Second World War period.

¹ As a proof, the Jewish almanacs from Timișoara are written almost entirely in Hungarian, with a few insertions in German or Romanian. For reference: „Almanahul evreesc. Jüdisches Jahrbuch. Zsidó Évkönyv. The Jewish Almanac”, I, 1935-1936; „Almanahul evreesc. Jüdisches Jahrbuch. Zsidó Évkönyv. The Jewish Almanac”, II, 1936-1937; „Almanahul evreesc. Jüdisches Jahrbuch. Zsidó Évkönyv. The Jewish Almanac”, III, 1937-1938; „Almanahul evreesc. Jüdisches Jahrbuch. Zsidó Évkönyv. The Jewish Almanac”, IV, 1938-1939.

As we are talking about a small community, at the borderline of legal recognition, the historical traces become, in the 20th century, more and more vague, being reduced in a number of times to individual actions or deeds.

The sixth chapter of the book is destined to the monographic presentation of the Craiova Sephardic community, as well as to the few data available about the Spanish Jews of Turnu Severin. Ironical as it is, the only Sephardic community in Romania which was provided a monographic synthesis (be it in the Interwar Period) and whose archive is preserved to this day, is also the least present in historiography. Due to this reason, there are certain aspects of the community history to which we could only make tangential reference in this book (the organization and relations with the authorities in the 19th century and the occupational range of the Spanish Jews of Craiova and Drobeta-Turnu Severin).

From the documents and records we studied and tried to summarise above, there emerges the image of a well-welded Craiova community, whose relations with the authorities seem amiable. The monograph we consulted, similarly to the archive records, depict the image of a very good internal organization, oriented to such an extent to supporting its own institutions and parishioners that, at one point, it enters into conflict with the Ashkenazi “sister community”, on grounds of neglecting the common duties.

The cultic service and everything it entails (buildings, staff, devotional forms), seems to have worked free of significant problems, until the years preliminary to the II World War. The fact that valuable rabbis from the Mediterranean area served the Craiova Sephardic community is an indicator of its capacity to sustain an exemplary religious life and, at the same time, a sign of the good name it enjoyed. Within the same context of spirituality, we can document the constant endeavours to modernize the devotional forms, and to adjust them to the time’s requirements and innovations. Last but not least, the concern for schooling and the educational act in general stands out, mirrored both in their own institutions, and the “Lumina” School; the Spanish Jews of Craiova have constantly tried to provide the young generations with the educational support they needed.

A particular case is provided by the Drobeta-Turnu Severin community. The few documentary clues we could identify allow us to assume a community life at least as animated as in Craiova. But beyond the historiographers' lack of interest, the absence of community archive funds makes a more applied undertaking in this case impossible.

The history of Sephardic communities in Craiova and Drobeta-Turnu Severin remains a subject whose research can and should be furthered, beyond the monographic synthesis provided within our book. There still remain many white or merely grey spots: data about its evolution in the 19th century, biographical details about rabbis, and many other details which could help complete the community profile. The information available in the bibliography points to the presence of a well organized and ruled society, enjoying financial stability and a fairly well developed internal institutional system. Starting from these premises, a historical incursion into the Sephardic community from Oltenia would provide both informational value, owing to the data recovered from old sources, and the value of a model for further research on the "provincial" Judeo-Spanish communities from the Old Kingdom.

The seventh chapter of the work is dedicated to the demographic evolution survey of the Romanian Sephardic communities. We started out with an outline of the historical demography sources containing information on the Spanish Jews, pointing out that, as of the second half of the 19th century, the separate reviews of the Sephardi and Ashkenazi cease, giving way to unitary recording as "Jews". Therefore, none of the great categories of Romanian or Hungarian sources subsequent to 1850 (regional and national censuses, national and municipal statistical yearbooks) contains specific Sephardi references, but merely global references to the assembly of Jewish nationals or persons of mosaic faith.

The largest Sephardic community in Romania, that of Bucharest, was estimated by I. Baraschto to number 150 families in the middle of the 19th century, without much details whether this referred to the extended families (3-4 generations) or families covering 1-2 generations. Beyond this date, any statistical source referring exclusively to Sephardim disappears.

As concerns Timișoara, we managed, thanks to the numerous and relatively regular enlistments made during 1716-1822, to pencil the course of the Sephardi demographic evolution, but also to sketch a picture of the Sephardi family: wealthier than the average Ashkenazi, holding a superior intercommunity status, and most likely, more conservative and thus less adaptable to modernity. The numerical balance between the two confessions was maintained until mid 18th century, whenceforth the Ashkenazic immigration rate escalated and the ratio became ¼ at the beginning of the 19th century, after which it increased in geometric progression. As concerns the latter half of the 19th century, the civil status registers offer the image of a weakened community, with a birth rate of 1-2 children annually – substantiating thus the bibliographical sources which refer to 1890 as the year of abolition and integration into the Orthodox community or the status-quo ante one, due to the impossibility to further sustain its divine services. The incursion into several schools within the Interwar period prove that, although there were Sephardim left in Timișoara, their number was reduced, maintained even now, to a great extent, by the migration rate.

As for Lugoj, though aware of the numerical evolution starting from 1869, there is no quantification – provided by official statistics or archives – of Sephardic presence.

As concerns the demographic status of the Alba Iulia Sephardim, following the account for 96 persons in 1779 there is no other factual piece of information, and all we can infer is the constant set-back of the community.

The demographic evolution of the Craiova Sephardim falls broadly within the general trend specific to Romania. Even since the second half of the 19th century the Ashkenazi pre-eminence makes itself felt, so that during the Interwar period we find a fairly large community (approx. 800 persons), in relation to which data show to be undergoing an irreversible aging process. Here and there the Palestine emigration phenomenon can be also perceived.

Overall, the treaties provide a figure of approximately 10.000 Sephardim in 1919 (the majority established in Southern Romania) or approximately 15.000 in the Interwar period. However, those who advance these numbers fail to provide the statistical source underlying such estimates. It

is self-evident that the Sephardi demographic set-back began after 1849 and was mainly caused by the depletion of the Balkans demographic reservoir, on the one hand, and the consistent Ashkenazi emigration from Central and Eastern Europe, on the other hand.

The final chapter of the book encompasses approximately 50 micro-biographies of Sephardic or other personalities closely connected with the Romanian Sephardi communities. The majority are religious personalities (rabbis), political (Zionist and community leaders), economic, scientific and cultural figures. They form that part of the Romanian Spanish Jew elite which not only served community frameworks, but distinguished themselves at national and international level, making their contribution to Romania's progress, modernization, culture and science. This list is far from exhaustive, the only selection criterion being that of the sources. There are many other Sephardic personalities, chiefly community leaders, about whom there is too little biographical information, and one of the objectives for further research should be more in-depth knowledge in this area.

What emerges with certainty from the list of biographies is that, during the 18th – 20th centuries, from the Romanian Sephardi Jews there rose many personalities, whose work impacted greatly upon such areas as economy, sciences, religion, arts and culture. In some cases, entire generations from the same family perpetuated the best relations with the Romanian authorities, growing into fervent patriots and supporters of the national cause. Other Sephardim, even if banished from the country on political grounds, or having left the country willingly, continued to maintain the bonds with their community of origin. There were also cases where, although not born on Romanian land, well-known Sephardic personalities served the communities of our country. In the 19th-20th centuries, many of the Romanian Sephardim or those who served the Judeo-Spanish communities in Romania gained international recognition. Names such as Moses Gaster, Reuben Eliyahu Yisrael, Sabetay Djaen and others are well-known in the Sephardi universal history.

Following the survey of the four great Sephardic communities we reached a series of conclusions regarding the similarities of the Judeo-Spanish evolution in our country over the last two centuries: their presence

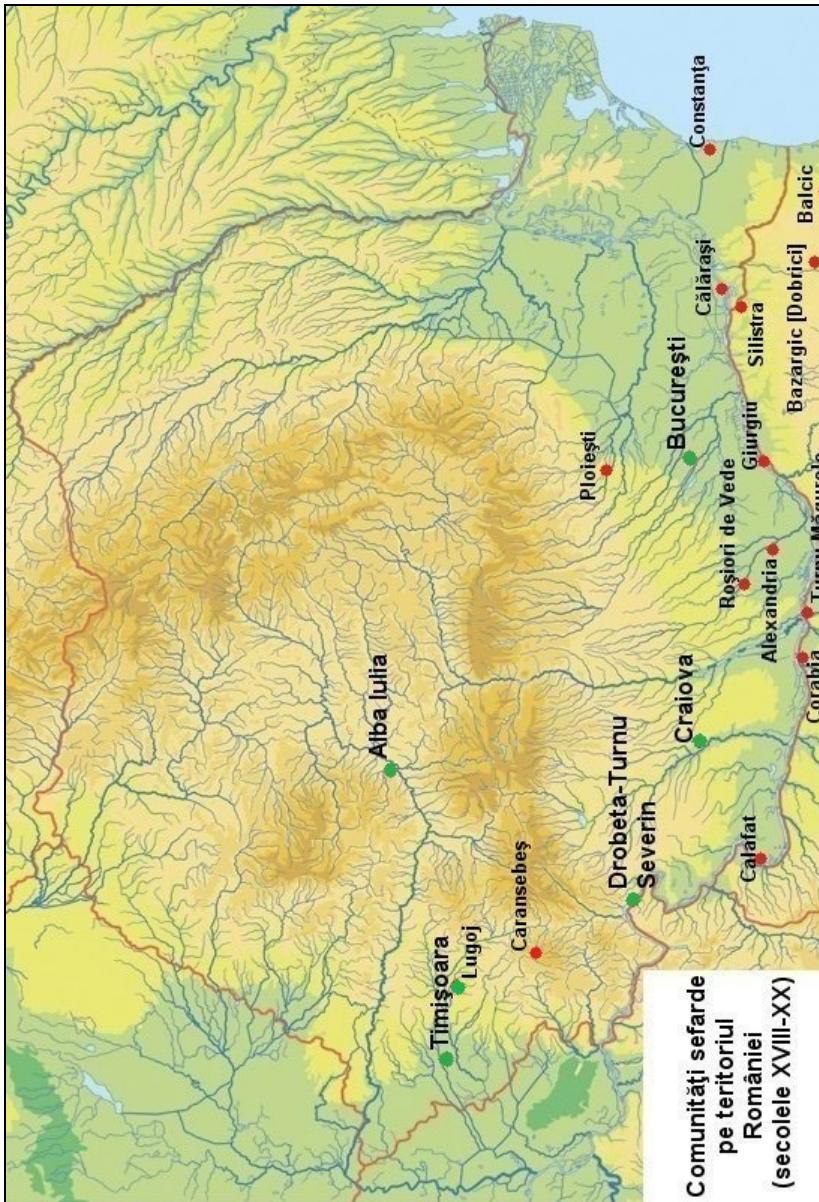
here starting with the 16th century, the blaze of glory of the 18th century, the demographic regress registered once with the second half of the 19th century, the internal problems and dissension which seemed to torment several communities in the Interwar years. The Romanian Sephardic world seems to have “melted” between 1850 and 1950 within the Ashkenazi sea, undergoing in parallel a process of acculturation owing to the integration into the Romanian society. The emigration to Israel represented an additional reason for demographic reduction.

Only in Timișoara, for reasons yet not fully revealed, the Sephardic community suffered a massive and accelerated demographic regress, disappearing towards the end of the 19th century as a result of their decrease in number under 10 members. The other communities lasted until 1948, when the communist reorganisation sealed their end. Their survival owed greatly to the internal organisation, the solid activity of the religious institutions, as well as the existence of an educational system and a Sephardic “civil society”: the Sephardic organisations from Romania (oriented towards religion, social security, sports etc.) fulfilled successfully their intrinsic social and identity-building role, until the “great depression” in the aftermath of 1940 compelled them to cease their service.

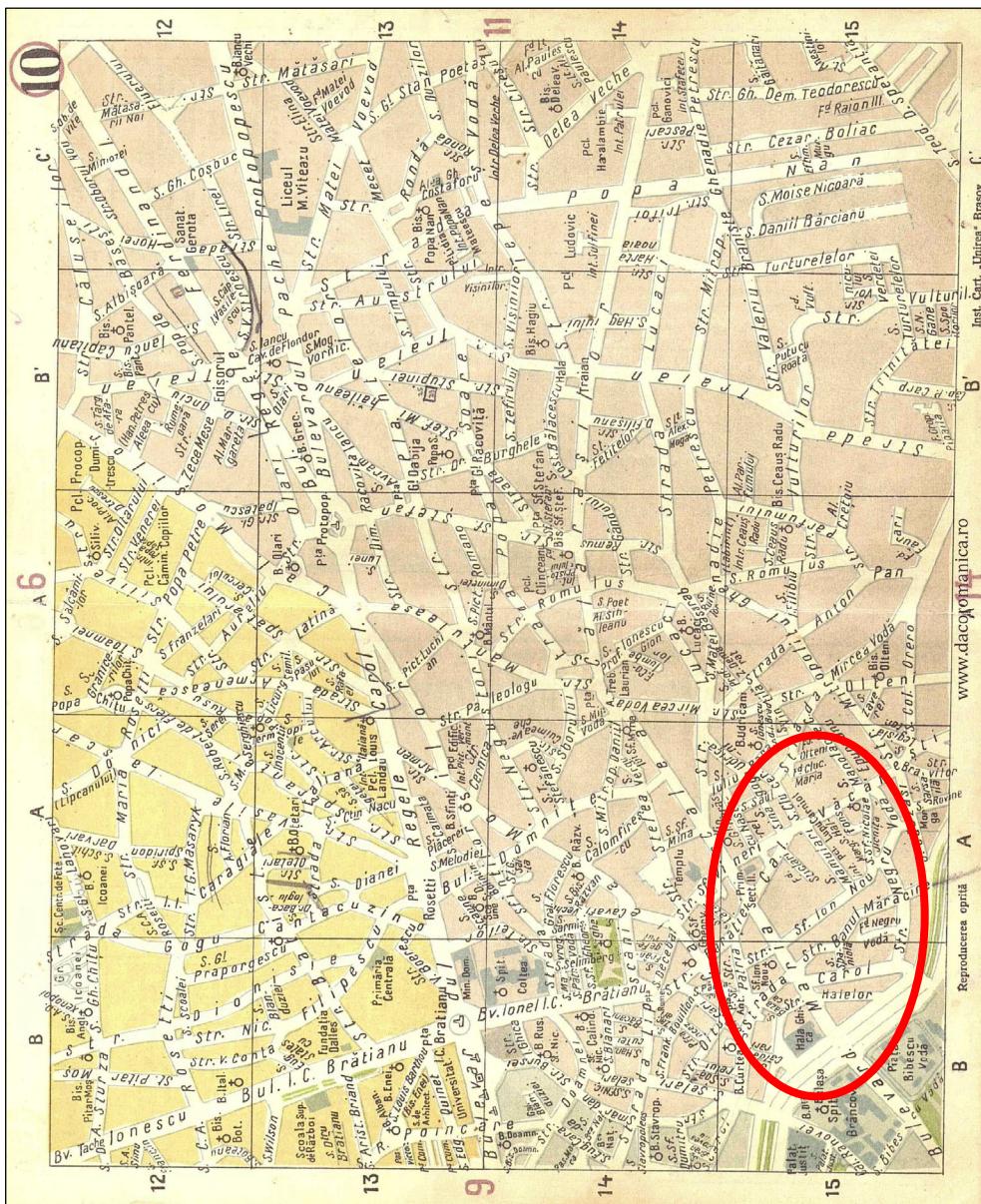
These communities, today extinct to a high degree, left a notable architectural and documentary patrimony, which incites to historical recovery. Also, there remain the deeds of those Sephardic personalities who left their mark on the Romanian history and science: from Davicion Bally, supporter of the 1848 revolution, to the aggrieved Moses Gaster or the famous composer and pianist Filip Lazăr. In the same repertoire of almost randomly selected personalities we can make mention of others who made a name for themselves in sciences, economics and culture and contributed to the progress of our country. To them and to the entire now lost Sephardic world we owe, as historians, the recovery effort.

b. Grafice

Anexa nr. 1. Harta comunităților sefarde din România în secolele XVIII-XX

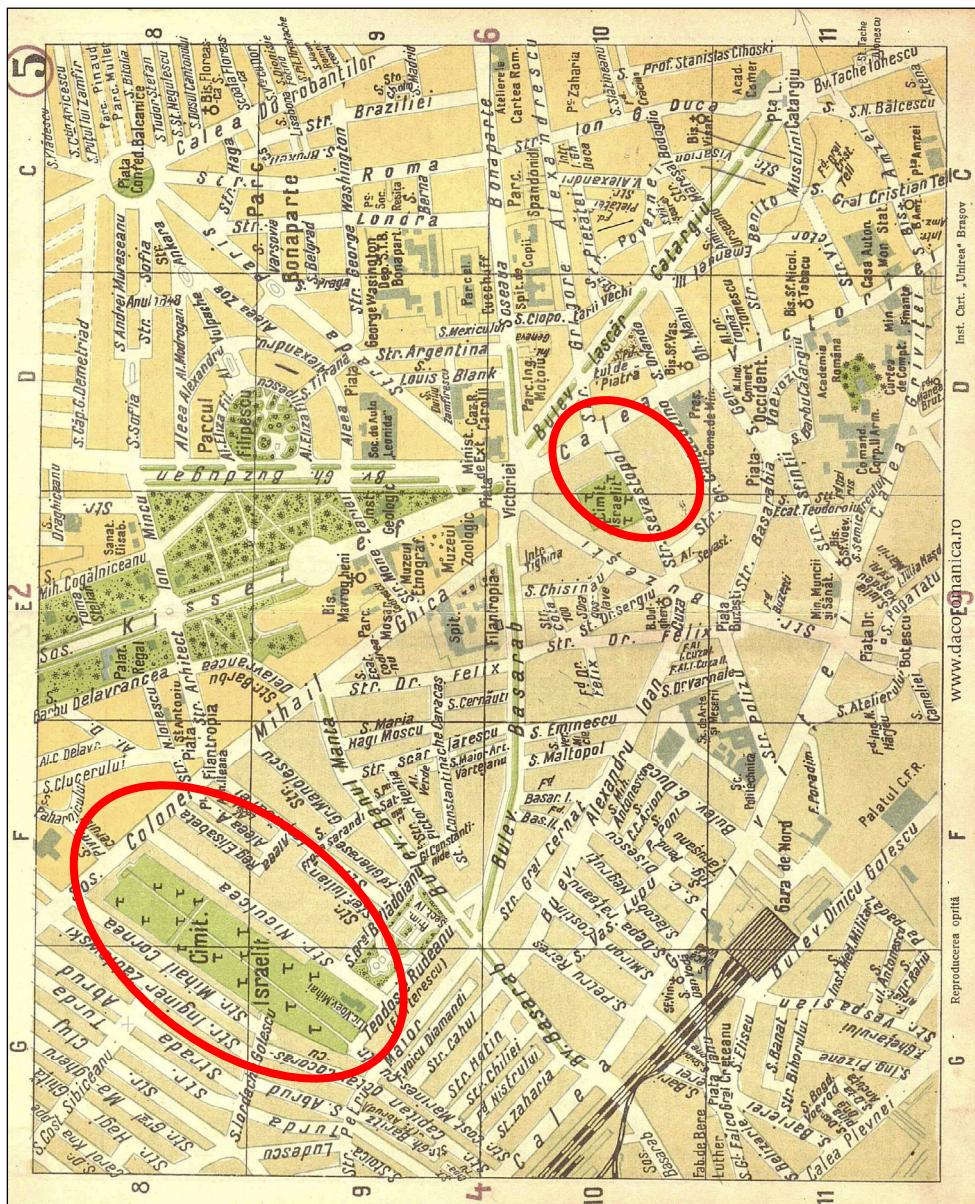


Anexa nr. 2. Harta zonei locuite de sefari în Bucureşti²



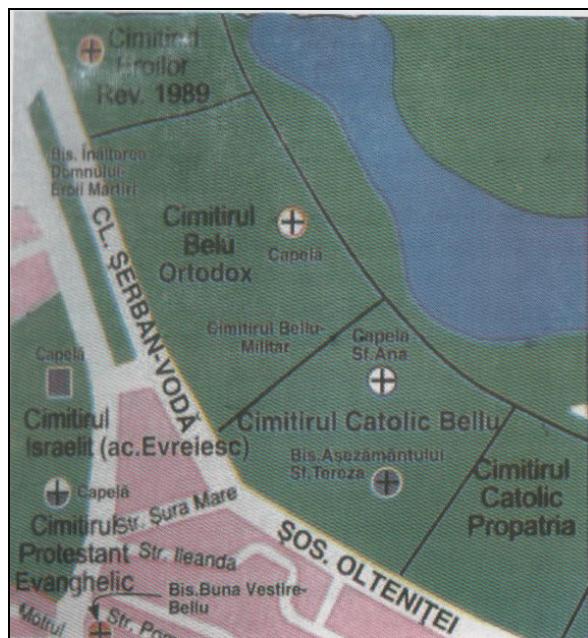
² Harta preluată și adaptată după *Municipiul București și comunele suburbane. Ghidul Unirea, ed. a X-a*, Brașov, Institutul cartografic Unirea, 1935, harta 10.

Anexa nr. 3. Harta cimitirelor evreiești din București³

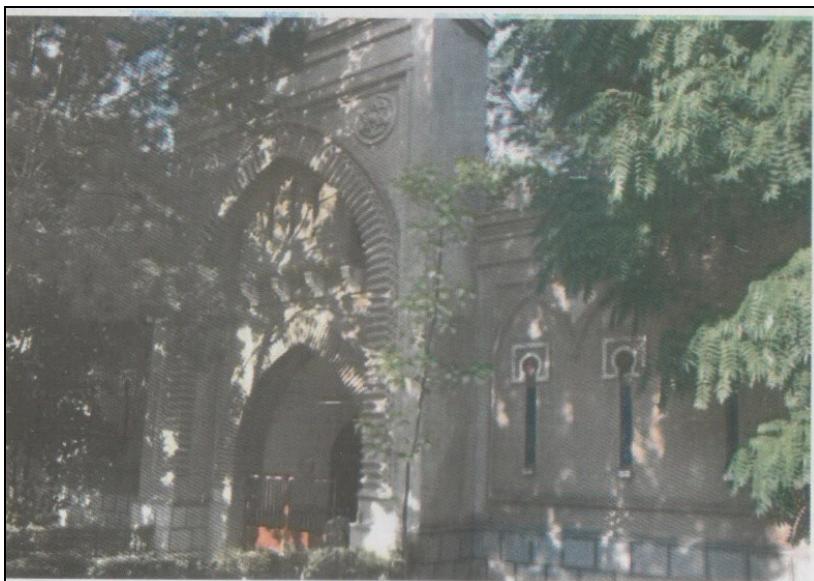


³ Harta preluată și adaptată după *Ibidem*, harta 5.

Anexa nr. 4. Harta cimitirului sefard din Bucureşti⁴



Anexa nr. 5. Poarta cimitirului sefard din Bucureşti⁵



⁴ Imagine preluată din lucrarea *The Jewish Community of Bucharest...*, p. 56.

⁵ Imagine preluată din *Ibidem*, p. 55.

Anexa nr. 6. Templul sefard „Cahal Grande” din București⁶



Cahal Grande (Archiv des CSIER – Centrul pentru Studiul Istoriei Evreilor din România)

Anexa nr. 7. Templul Mic⁷



⁶ Imagine preluată de pe www.skyscrapercity.com, scan după originalul aflat în colecția ACSIER.

⁷ *Ibidem*.

Anexa nr. 8. „Cahal Grande” după distrugerile din timpul rebeliunii legionare⁸



Anexa nr. 9. Sinagoga din cartierul „Fabric” – Timișoara, folosită și de sefarzi⁹



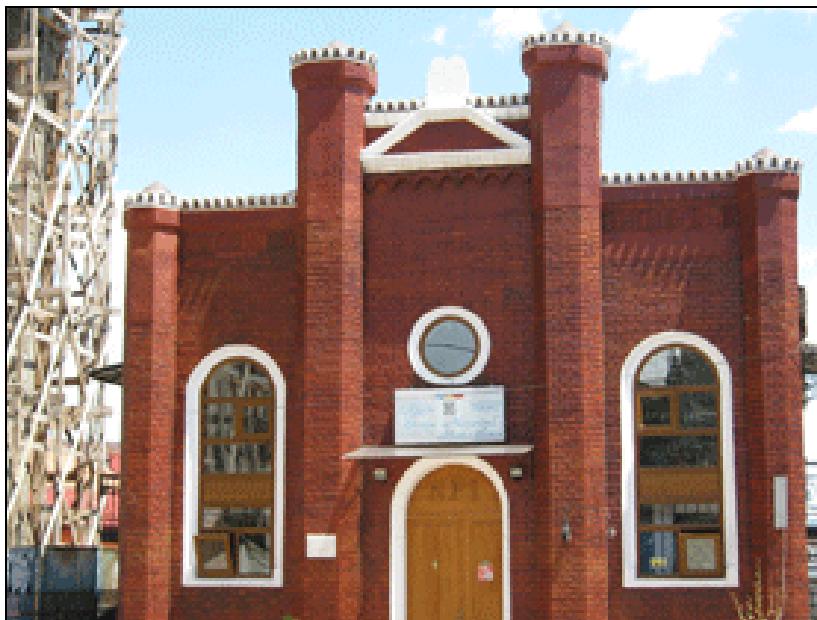
⁸ Imagine preluată după www.judaica.ro.

⁹ Imagine preluată după www.banaterra.eu

Anexa nr. 10. Sinagoga din Craiova¹⁰



Anexa nr. 11. Sinagoga din Drobeta-Turnu Severin¹¹



¹⁰ Imagine preluată după <http://www.jewish-romania.ro/monumente.php>.

¹¹ *Ibidem.*

Anexa nr. 12. Sinagoga din Caracal¹²



Anexa nr. 13. Sinagoga din Lugoj¹³



¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

**Anexa nr. 14. Caricaturizare a preocupările culturale
ale rivalilor în paginile presei sefarde¹⁴**



¹⁴ Imagine preluată după „Gazeta Evreului Spaniol din România”, I, 1934, nr. 1.